Dr. Ed. Zeller

Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie



GRUNDRISS

DER

GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

GRUNDRISS

DER

GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

VON

DR. EDUARD ZELLER.

ZWÖLFTE, VERBESSERTE AUFLAGE

BEARBEITET VON

DR. WILHELM NESTLE.



LEIPZIG.

O. R. REISLAND

1920.

Altenburg
Piererische Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Vorwort zur ersten Auflage.

Schon seit Jahren trug ich mich mit dem Gedanken, zu dessen Ausführung ich auch von verschiedenen Seiten aufgefordert wurde, meinem größeren Werk über die Philosophie der Griechen eine kurze Bearbeitung des gleichen Gegenstandes folgen zu lassen. Aber erst nachdem jenes in seiner dritten Auflage zum Abschluß gekommen war, fand sich die Muße zu dieser Arbeit. Derartige Darstellungen werden nun je nach dem Zweck, den sie sich setzen, ein verschiedenes Verfahren einschlagen müssen. Der meinige lag an erster Stelle in der Absicht, den Studierenden ein Hilfsmittel für die akademischen Vorlesungen in die Hand zu geben, welches ihnen die Vorbereitung auf dieselben erleichtern und das zeitraubende Nachschreiben ersparen sollte, ohne doch dem Vortrag des Lehrers vorzugreifen und Fesseln anzulegen. Ich machte es mir daher zur Aufgabe, meinen Lesern von dem Inhalt der philosophischen Systeme und dem Gang ihrer geschichtlichen Entwicklung ein Bild zu geben, das alle wesentlichen Züge enthielte, und auch die wichtigeren literarischen Nachweisungen und Quellenbelege zu liefern; aber wie ich mich in der letzteren Beziehung auf das Nötigste beschränkte, so habe ich auch in der Geschichtsdarstellung die Punkte in der Regel nur ganz kurz angedeutet, an welche sich teils allgemeinere historische Betrachtungen, teils speziellere Erläuterungen und Untersuchungen anknüpfen lassen, oder bei denen eine Ergänzung meines früheren Werkes angemessen erschien; einen ausführlichen Zusatz der letzteren Art enthält der dritte und vierte Paragraph. Mein Grundriß ist zunächst auf Anfänger berechnet, wie sie die große Mehrzahl der Zuhörer zu bilden pflegen; solche werden aber mehr verwirrt als gefördert, wenn man

ihnen den Geschichtsstoff reichlicher mitteilt, als sie ihn mit Hilfe der Lehrvorträge verarbeiten können, oder sie mit den Titeln von Büchern und Abhandlungen überschüttet, von denen sie den kleinsten Teil jemals zu sehen bekommen. Wer andrerseits die Geschichte der Philosophie oder einzelne Teile derselben genauer kennen lernen will, der darf sich überhaupt nicht mit Kompendien begnügen, sondern er muß die Quellen selbst und die umfassenderen Bearbeitungen derselben zu Rate ziehen. Dabei verkenne ich nicht im geringsten, daß auch solche Lehrbücher, die nicht nach dem Plane des gegenwärtigen eingerichtet sind, ihre Berechtigung haben, daß z. B. eine zuverlässige und mit den erforderlichen Winken über den Wert und Inhalt der einzelnen Werke versehene Bibliographie oder eine nach Art der Prellerschen, nur mit strengerer Auswahl, bearbeitete Chrestomathie sehr dankenswerte Hilfsmittel des Unterrichts wären; und ebensowenig ist es gegen meinen Sinn, wenn die vorliegende Schrift auch über ihren nächsten Zweck hinaus Leser findet. Aber der Meinung bin ich allerdings, daß jede wissenschaftliche Darstellung von einer genau abgrenzenden Zweckbestimmung ausgehen muß, und daß es nicht zuträglich ist, wenn man neben seinem Hauptzweck fortwährend nach solchen, die ihm fremd sind, hinschielt.

Berlin, den 27. September 1883.

Der Verfasser.

Vorwort zur neunten Auflage.

Als ich im Anfange des vorigen Jahres auf den Wunsch des hochbetagten Verfassers, der sich bei dem leidenden Zustand seiner Augen des Lesens und Schreibens enthalten mußte, die Bearbeitung einer neuen Auflage des Grundrisses übernahm, war ich mir der besonderen Schwierigkeiten dieser Aufgabe wohl bewußt. Da die letzten Auflagen nur wenige

Änderungen und Ergänzungen gebracht hatten (die inzwischen erschienene achte Auflage ist ein unveränderter Abdruck der siebenten), war es ein dringendes Bedürfnis, die Schrift einer genaueren Durchsicht zu unterziehen. Auf der anderen Seite gebot die Pietät gegen den Verfasser, der in seinem größeren Werke über die Philosophie der Griechen ein *κτῆμα ἐς ἀεί* geschaffen hat, die Anordnung des Ganzen sowie in der Hauptsache auch die Darstellung der einzelnen Systeme unangetastet zu lassen und selbst Änderungen des Wortlautes auf ein möglichst geringes Maß zu beschränken. Diese Verpflichtung wurde dadurch, daß der verehrte Mann leider noch vor Vollendung der neuen Bearbeitung (am 19. März d. J.) aus dem Leben schied, eher gesteigert als verringert.

So erscheint denn der Text des Buches im großen und ganzen in der Gestalt, die ihm der Verfasser zuletzt gegeben hat. Nur an verhältnismäßig wenigen Stellen ist er mit schonender Hand ergänzt oder verändert worden, am häufigsten bei den chronologischen Angaben und in der Zusammenstellung der Quellenschriften und der neueren Hilfsmittel (§§ 3 und 4). Im übrigen sind die notwendigen Ergänzungen und Berichtigungen in die Anmerkungen verwiesen worden. Dabei habe ich in allen den Fällen, wo ich es für erforderlich hielt, einen von Zellers Meinung abweichenden Standpunkt zum Ausdruck zu bringen, das Neue von dem Alten durch eckige Klammern ([ ]) deutlich geschieden. Selbstverständlich sind derartige Bemerkungen im Einklange mit dem Zwecke des Grundrisses, wie er im Vorwort zur ersten Auflage ausgesprochen ist, nur da eingefügt worden, wo durch neuere Untersuchungen eine Angabe des Verfassers unzweifelhaft berichtigt oder seine Auffassung widerlegt oder doch stark in Frage gestellt zu sein schien. Neu hinzugekommen sind auch einzelne wichtige Quellenbelege und eine größere Zahl von Nachweisungen aus der neueren Literatur; doch glaube ich mich auch hierin innerhalb der durch den Charakter des Buches gezogenen Grenzen gehalten zu haben.

An Zellers klarer, abgerundeter und dem Gegenstande der Darstellung durchaus gemäßer Schreibweise ist im ganzen nichts geändert worden. Nur hin und wieder habe ich kleine Unebenheiten beseitigt und gewisse jetzt veraltet erscheinende Wendungen und Wortbildungen durch die gebräuchlichen ersetzt; das papierne „derselbe“ im Sinne des persönlichen Fürwortes, das Zeller, wie freilich auch heute noch manche jüngere Schriftsteller, häufig anwendet, habe ich überall ausgemerzt. — Die Rechtschreibung ist von dem Setzer durchweg den nunmehr auch in wissenschaftlichen Werken allgemein durchgeführten Regeln angepaßt worden, und die griechischen Eigennamen, die bisher, wenn auch nicht ganz konsequent, latinisiert waren, treten jetzt in ihrer ursprünglichen Form auf. — Das Namenverzeichnis hat, auch abgesehen von der Vermehrung, die sich aus den Änderungen und Erweiterungen des Textes ergab, durch eine neue, sorgfältige Durchsicht eine bedeutende Bereicherung, namentlich an Stellen, erfahren.

Möge diese Neubearbeitung dazu beitragen, das Buch, das sich bisher so trefflich bewährt hat, auf der Höhe zu erhalten, auf die es sein Verfasser von Anfang an gestellt hat, und ihm in den Kreisen, für die es vornehmlich bestimmt ist, neue Freunde zu gewinnen!

Wilmersdorf bei Berlin, den 2. November 1908.

Vorwort zur elften Auflage.

Diese Auflage enthält ebenso wie die zehnte wiederum eine nicht geringe Zahl von Zusätzen und Verbesserungen, hauptsächlich in den Anmerkungen; doch ist auch der Text an einzelnen Stellen berichtigt und ergänzt worden. Unter den neu hinzugekommenen Anmerkungen beziehen sich zwei ziemlich lange (S. 198 ff. und 214 f.) auf den alten Streit zwischen Zeller und Brentano über die aristotelische An-

schauung von der Gottheit und vom menschlichen Geiste, einen Streit, den Brentano nach Zellers Tode wieder aufgenommen hat. Da sich Zeller gegen diese erneute und durch den Scharfsinn und die Gelehrsamkeit ihres Urhebers bestechende Kritik selbst nicht mehr verteidigen kann, so hielt ich es für angebracht, auf die Hauptpunkte, um die es sich in diesem Streit handelt, hinzuweisen und die Gründe kurz anzuführen, die meiner Ansicht nach auch jetzt noch im wesentlichen für Zellers und gegen Brentanos Auffassung sprechen. Ich verhehle mir nicht, daß durch die Einführung so ausführlicher Zusätze und überhaupt durch die Vermehrung der Anmerkungen in den beiden letzten Auflagen die diesem Grundriß ursprünglich gesteckten Grenzen sich etwas verschieben; aber ich hätte, um dies zu vermeiden und doch zugleich den Fortschritten der neuesten Forschung einigermaßen Rechnung zu tragen, den Text an vielen Stellen bedeutend umgestalten müssen, wozu ich mich aus den im Vorwort zur neunten Auflage angegebenen Gründen nicht entschließen konnte. — Es schien mir zweckmäßig, nicht bloß, wie in den früheren Auflagen, solche Anmerkungen, die eine von Zellers Standpunkt abweichende Meinung zum Ausdruck bringen, sondern alle von mir in den drei letzten Auflagen unter dem Striche hinzugefügten Bemerkungen mit Ausnahme der Ergänzungen zu Zellers Literaturangaben in eckige Klammern zu setzen; doch ist dieses Verfahren erst in der zweiten Hälfte des Buches konsequent durchgeführt worden.

Zu besonderem Danke fühle ich mich Herrn Professor Dr. Wallies verpflichtet, der mir bei der Korrektur der Druckbogen wesentliche Hilfe geleistet hat.

Berlin-Friedenau.

F. Lortzing.

Vorwort zur zwölften Auflage.

Von dem Verlag mit der Herausgabe der zwölften Auflage des Grundrisses betraut, war ich bemüht, ihm seinen übersichtlichen Charakter zu erhalten und ihn nicht mit unnötigem Ballast zu beschweren. Der Text ist ganz unverändert geblieben. Dagegen wurde in die Anmerkungen das Wichtigste von dem eingefügt, was seit der letzten Ausgabe im Jahre 1914 an Literatur zugewachsen ist, teils in Form einfacher Verweise, teils auch so, daß sachlich wertvolle Ergebnisse kurz vermerkt wurden. Allzuviel ist dessen infolge der Kriegsjahre nicht gewesen. In dem Kapitel über Platon und auch sonst gelegentlich wurde das neue Werk von Wilamowitz gebührend berücksichtigt. Sehr förderlich war bei der Herausgabe die eben erschienene elfte Auflage von Überweg-Prächters Grundriß der griechischen Philosophie mit seiner vollständigen Bibliographie, die noch durchgehends verwertet werden konnte. Meine Zusätze sind wie die des früheren Herausgebers, Lortzing, in eckige Klammern gesetzt und nicht besonders kenntlich gemacht, können also nur mittelst eines Vergleichs mit der vorhergehenden Auflage festgestellt werden. Mitunter habe ich bei den Literaturangaben über 1914 zurückgegriffen, wenn es sich um besonders wichtige, für den Anfänger lehrreiche Arbeiten handelte. Gerade für eine rasche, erstmalige Orientierung wird Zellers knapper Grundriß auch künftig seinen Wert behalten und, wie ich hoffe, neben dem viel umfangreicheren Werk Prächters seinen Platz behaupten.

Stuttgart, im Juni 1920.

W. Nestle.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

A. Methodologisch-literarische.

§ 1. Die Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie hat die Aufgabe, die letzten Gründe des Erkennens und Seins wissenschaftlich zu untersuchen und alles Wirkliche in seinem Zusammenhang mit ihnen zu begreifen. Die Versuche zur Lösung dieser Aufgabe bilden den Gegenstand, mit dem die Geschichte der Philosophie sich beschäftigt. Aber sie bilden ihn nur, sofern sie sich zu größeren Ganzen, zu zusammenhängenden Entwicklungsreihen verknüpfen. Die Geschichte der Philosophie soll zeigen, durch welche Veranlassungen der menschliche Geist der philosophischen Forschung zugeführt wurde; in welcher Gestalt man sich ihrer Aufgaben zuerst bewußt wurde, und wie man sie zu lösen unternahm; wie sich das Denken mit der Zeit immer weiterer Gebiete bemächtigte, immer neue Fragestellungen und Antworten nötig befunden wurden, und wie aus der mannigfaltigsten Wiederholung dieses Vorganges alle die philosophischen Theorien und Systeme hervorgingen, die uns bald vollständiger, bald unvollständiger bekannt sind. Sie soll mit einem Worte die Entwicklung des philosophischen Denkens von seinen ersten Anfängen an so vollständig, als es der Zustand unsrer Quellen gestattet, in ihrem geschichtlichen Zusammenhang darstellen.

Da es sich nun hierbei um die Erkenntnis geschichtlicher Tatsachen handelt, und da Tatsachen, die wir nicht selbst beobachtet haben, uns nur durch Überlieferung be-

kannt werden können, muß die Geschichte der Philosophie, wie alle Geschichte, mit der Sammlung der unmittelbaren und mittelbaren Zeugnisse, der Prüfung ihres Ursprungs und ihrer Glaubwürdigkeit, der quellenmäßigen Feststellung der Tatsachen beginnen. Läßt sich aber schon diese Aufgabe nicht ohne die Berücksichtigung des geschichtlichen Zusammenhanges lösen, in dem das Einzelne erst seine nähere Bestimmtheit und seine volle Beglaubigung erhält, so ist vollends das Verständnis eines zusammengesetzten geschichtlichen Verlaufes nur dadurch möglich, daß die einzelnen Tatsachen nicht bloß im Verhältnis der Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge aneinandergereiht werden, sondern auch ihre Kausalverknüpfung erkannt, jede Erscheinung aus ihren Ursachen und Bedingungen erklärt, ihr Einfluß auf gleichzeitige und nachfolgende Erscheinungen aufgezeigt wird. Nun sind die Annahmen und Systeme, mit denen es die Geschichte der Philosophie zu tun hat, zunächst das Werk einzelner Personen, und als solches sind sie teils aus den Erfahrungen, die zu ihrer Bildung Anlaß gegeben haben, teils aus der Denkweise und dem Charakter ihrer Urheber, aus den Überzeugungen, Interessen und Bestrebungen zu erklären, unter deren Einfluß sie gebildet wurden. Aber wenn wir auch durch unsre Quellen in den Stand gesetzt wären, diese biographische und psychologische Erklärung weit vollständiger durchzuführen, als wir sie tatsächlich durchführen können, würde sie doch nicht ausreichen; denn sie würde uns nur über die nächsten Gründe der geschichtlichen Erscheinungen Aufschluß geben, ihre entfernteren Ursachen dagegen und den umfassenderen Zusammenhang, dem sie angehören, außer acht lassen. Die Ansichten der Einzelnen hängen zwar nicht bei allen in demselben Grade, aber sie hängen doch immer von den Vorstellungen, den Bestrebungen, der Empfindungsweise der Kreise ab, aus denen ihr Geist seine Nahrung zieht, und unter deren Einfluß er sich entwickelt; und ebenso ist ihre geschichtliche Wirkung dadurch bedingt, daß sie den Bedürfnissen ihrer Zeit ent-

sprechen und in ihrer Zeit Anerkennung finden. Andrerseits aber bleiben jene Ansichten nicht auf ihre ersten Urheber beschränkt; sie verbreiten und erhalten sich in Schulen und durch Schriften; es bildet sich eine wissenschaftliche Überlieferung; die Späteren lernen von den Früheren, werden durch sie zur Ergänzung, Fortbildung und Berichtigung ihrer Ergebnisse, zur Aufwerfung neuer Fragen, zur Aufsuchung neuer Antworten und Methoden angeregt. Die philosophischen Systeme erscheinen so, wie eigenartig und selbständig sie auch sein mögen, doch immer zugleich als Glieder eines umfassenderen geschichtlichen Zusammenhanges, sie lassen sich nur aus diesem Zusammenhang vollständig begreifen, ihre geschichtliche Wirkung wird durch ihn bedingt, gefördert oder gehemmt, in diese oder jene Bahn gelenkt; und je weiter wir dieses Verhältnis verfolgen, um so mehr schließt sich das Einzelne zu einem Ganzen historischer Entwicklung zusammen, und es entsteht die Aufgabe, nicht bloß das Ganze aus den einzelnen es bedingenden Momenten, sondern ebenso diese auseinander und somit das Einzelne aus dem Ganzen zu erklären. Dies kann nun freilich nicht in der Art geschehen, daß die geschichtlichen Vorgänge apriorisch, aus dem Begriff des Lebensgebietes, um dessen Geschichte es sich handelt, oder aus der Idee des durch diese Geschichte zu erreichenden Zieles konstruiert würden. Sondern auf rein historischem Wege, auf Grund der Überlieferung sollen die Bedingungen ermittelt werden, unter denen der geschichtliche Verlauf sich vollzog, die Ursachen, aus denen er hervorging, die Verkettung des Einzelnen, die sich hieraus ergab. — Jene Ursachen und Bedingungen lassen sich nun, sofern es sich um die Geschichte der Philosophie handelt, auf drei Klassen zurückführen: die allgemeinen Bildungszustände jeder Zeit und jedes Volkes; den Einfluß der früheren Systeme auf die späteren; die individuelle Eigentümlichkeit der einzelnen Philosophen. Beschränkt man sich für die Erklärung der philosophischen Theorien auf die letztere, so erhält man jenen biographischen und psychologischen Pragmatismus, von dem

schon oben gesprochen wurde. Geht man von der Erwägung aus, daß die Philosophie kein isoliertes Gebiet, sondern nur ein einzelnes Glied in dem Gesamtleben der Völker und der Menschheit bildet; daß sie in ihrer Entstehung, ihrem Fortgang und ihrem Charakter durch die religiösen und politischen Zustände, den Stand der allgemeinen Geistesbildung die Entwicklung der übrigen Wissenschaften bedingt ist, so wird man den Versuch machen, sie aus diesen ihren allgemeinen kulturgeschichtlichen Bedingungen zu begreifen. Legt man das entscheidende Gewicht auf die Kontinuität der wissenschaftlichen Überlieferung, den inneren Zusammenhang und die geschichtliche Wechselwirkung der philosophischen Schulen und Systeme, so erscheint die Geschichte der Philosophie als ein in sich abgeschlossener, von einem bestimmten Anfangspunkt aus mit innerer Gesetzmäßigkeit fortschreitender Verlauf, den man um so gründlicher versteht, je vollständiger es gelingt, in jeder späteren Erscheinung die logische Konsequenz der nächst vorangehenden und somit in dem Ganzen, wie dies Hegel unternahm, eine mit dialektischer Notwendigkeit sich vollziehende Entwicklung nachzuweisen. Aber wenn auch dieses Moment um so mehr an Bedeutung gewinnt, je selbständiger die Philosophie auf ihrem Gebiete wird, so ist doch die Richtung und Gestalt des philosophischen Denkens jederzeit durch die übrigen mitbestimmt. Nur stehen diese zueinander hinsichtlich ihres Einflusses und ihrer Bedeutung nicht immer in demselben Verhältnis; es macht sich vielmehr bald das schöpferische Eingreifen hervorragender Persönlichkeiten, bald die Abhängigkeit der späteren Systeme von den früheren, bald die Einwirkung der allgemeinen Kulturzustände stärker geltend. Der Geschichtschreiber hat zu untersuchen, welche Bedeutung für die Herbeiführung der geschichtlichen Ergebnisse jedem von diesen Elementen im gegebenen Falle zukommt, und auf Grund dieser Untersuchung ein Bild von dem historischen Verlauf und dem Zusammenhang der Erscheinungen, aus denen er sich zusammensetzt, zu entwerfen.

§ 2. Die griechische Philosophie.

Die Frage nach den Ursachen, von denen die Welt und das Menschenleben bestimmt werden, hat den menschlichen Geist schon in den frühesten Zeiten und an den verschiedensten Orten beschäftigt. Aber das, was sie hervorrief, war ursprünglich weniger der Erkenntnistrieb als das Gefühl der Abhängigkeit von höheren Mächten und der Wunsch, sich ihrer Gunst zu versichern; und der Weg, auf dem ihre Beantwortung versucht wurde, war nicht die wissenschaftliche Forschung, sondern die mythologische Dichtung. Nur bei wenigen Völkern sind aus dieser mit der Zeit theologische und kosmologische Spekulationen hervorgegangen, die ein umfassenderes Bild von der Entstehung und Einrichtung der Welt zu gewinnen versuchen; aber solange diese Spekulationen noch von der mythologischen Überlieferung ausgehen und sich mit der Ausführung und Umbildung mythischer Anschauungen begnügen, können sie nur den Vorstufen der Philosophie, nicht den philosophischen Theorien als solchen zugezählt werden. Die Philosophie beginnt erst da, wo man das Bedürfnis empfindet und betätigt, die Erscheinungen aus natürlichen Ursachen zu erklären. Dieses Bedürfnis kann nun an verschiedenen Orten, wenn die Vorbedingungen dazu vorhanden waren, selbständig hervorgetreten sein; und wir finden wirklich bei Indern und Chinesen Lehrsysteme, die sich von den theologischen Vorstellungen dieser Völker weit genug entfernen, um als ihre „Philosophie“ bezeichnet werden zu können. Aber kräftiger und mit nachhaltigerem Erfolg als bei beiden hat sich der Gedanke einer rationalen Erkenntnis der Dinge bei den Hellenen zur Geltung gebracht, und sie sind es auch allein, von denen sich eine fortlaufende wissenschaftliche Überlieferung bis zu uns herab erstreckt. Die Begründer der griechischen Philosophie sind zugleich die Stammväter der unsrigen; ihre Kenntnis hat daher für uns nicht bloß ein historisches, sondern auch ein sehr eingreifendes praktisch-wissenschaftliches Interesse; auch jenes

geht aber über das, welches die übrige Wissenschaft der alten Welt darbietet, ebenso weit hinaus, wie die griechische Philosophie selbst durch ihren geistigen Gehalt, ihre wissenschaftliche Vollendung, ihre reiche und folgerichtige Entwicklung über jene hinausgeht.

§ 3. Quellenschriften. Die Geschichte der Philosophie bei den Alten.

Unter den Quellen, denen wir unsre Kenntnis der alten Philosophie verdanken, nehmen die erhaltenen Schriften der Philosophen und die Bruchstücke ihrer verlorenen Werke, soweit sie echt sind, als unmittelbare Quellen die erste Stelle ein. Unechte Schriften können in dem Maße, wie sich ihr Ursprung und ihre Abfassungszeit bestimmen läßt, als Selbstzeugnisse über den Standpunkt und die Ansichten der Kreise, aus denen sie hervorgingen, benutzt werden. Zu den mittelbaren Quellen gehören außer den selbständigen geschichtlichen Berichten über die Persönlichkeit, das Leben und die Lehren der Philosophen auch alle die Werke, in denen ihrer gelegentlich gedacht wird. Die reichste Ausbeute gewähren unter den letzteren teils Sammelwerke, die uns Bruchstücke älterer Schriftsteller erhalten haben, wie die des Athenaios, Gellius und Ailianos, Eusebios' *προπαρασκευὴ εὐαγγελική* (um 330 n. Chr.), Joannes Stobaios' (wohl zwischen 450 und 550) vier Bücher *ἐκλογῶν ἀποφθεγμάτων ὑποθηκῶν*, die, soweit erhalten, in unsern Handschriften an die „Eklogen" und das „Florilegium" verteilt sind[1]), und Photios' (gest. 891) „Bibliothek", teils solche Lehrschriften, deren Verfasser für die Begründung ihrer eigenen Annahmen auf die ihrer Vorgänger näher eingehen; wie dieses in umfassenderer Weise unsers Wissens

[1]) Herausgegeben von Meineke in 4 Bänden (1855—1864), auf neuer kritischer Grundlage von Wachsmuth (Bd. I u. II, die „Eklogen" enthaltend) und O. Hense (Bd. III u. IV 1. 2, das „Florilegium" enthaltend), Berlin 1884. 1886. 1894. 1909. 1912.

zuerst Platon, noch viel vollständiger Aristoteles tat, in der Folge Schriftsteller wie Philodem, Cicero, Seneca, Plutarch, Galen, Sextus Empiricus, Numenios, Porphyrios, Jamblichos, Proklos, Philon von Alexandreia und die christlichen Kirchenlehrer, ein Justin, Eirenaios, Klemens, Origines, Hippolytos, Tertullian, Augustin, Theodoret usw.

Von Aristoteles ging durch die kritische Übersicht über die Prinzipien seiner Vorgänger im 1. Buche seiner Metaphysik der Anstoß zu der selbständigen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie aus, die Theophrast in den 18 Büchern seiner „Lehren der Physiker" (*φυσικαὶ δόξαι*, auch als „Geschichte der Physik", *φυσικὴ ἱστορία*, angeführt) und in zahlreichen Monographien unternahm, während Eudemos die Geschichte der Arithmetik, der Geometrie, der Astronomie, vielleicht auch der theologischen Vorstellungen, in eigenen Werken behandelte. Auf Theophrasts Geschichte der Physik beruhten, wie Diels (Doxographi Graeci 1879; vgl. S. 16 f.) nachgewiesen hat, die Übersichten über die Lehren der verschiedenen Philosophen, die Kleitomachos (um 120 v. Chr.) im Zusammenhang mit Karneades' Kritik der philosophischen Theorien gab, und die eine Hauptfundgrube für die späteren Skeptiker gebildet zu haben scheinen, und die Bearbeitung der Placita, die in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts von einem Unbekannten, vielleicht von Poseidonios, verfaßt und schon von Cicero und Varro benutzt wurde; ein Auszug aus ihr ist uns durch die pseudoplutarchischen Placita philosophorum, die Eklogen des Stobaios (s. S. 6) und Theodorets († 457) *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική* IV 5 ff. großenteils erhalten. Den Verfasser dieses Auszuges nennt Theodoret Aëtios[1]; seine Abfassungszeit scheint in das erste

[1] Die „Aëtii Placita" hat Diels Doxogr. 273 ff. aus Pseudoplutarch und Stobaios, deren Texte in zwei Kolumnen einander gegenübergestellt sind, wiederhergestellt. Nach dieser Zusammenstellung wird im folgenden zitiert.

Drittel, die der plutarchischen Placita in die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zu fallen. Aus einer Epitome der theophrastischen δόξαι schöpfte, wie es scheint um 150 v. Chr., der Verfasser der pseudoplutarchischen στρωματεῖς (deren Bruchstücke bei Euseb. pr. ev. I 8) und aus ähnlichen Auszügen zwei von Hippolytos (αἱρέσεων ἔλεγχος B. I, früher als Philosophumena des Origenes bezeichnet; um 220) und Diogenes Laërtios (vgl. S. 10 f.) benutzte Doxographen. Weitere Spuren dieser Literatur lassen sich bei den Kirchenvätern Eirenaios (um 190), Klemens (um 200), Eusebios (gest. um 340), Epiphanios (gest. 403), Augustinus (gest. 430) nachweisen; ihre letzten uns erhaltenen Ausläufer sind die pseudogalenische Schrift περὶ φιλοσόφου ἱστορίας und Hermeias' διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων. Aus teilweise unhistorischen Motiven ging die synkretistische Darstellung der akademischen, peripatetischen und stoischen Lehre hervor, durch die der Akademiker Antiochus von Askalon (gest. um 70 v. Chr.) seinen Eklektizismus zu rechtfertigen suchte; ihm folgte in derselben Richtung gegen das Ende des Jahrhunderts der Akademiker Eudoros und der eklektische Stoiker Areios Didymos (dessen Fragmente bei Diels Doxogr. 445 ff.; Stob. II S. 37 ff. Wachsm.)[1]. Vgl. § 81.

Diesen dogmengeschichtlichen Übersichten über die Ansichten der Philosophen geht eine zweite Reihe von Schriften zur Seite, welche die Philosophen teils einzeln, teils nach Schulen biographisch behandelten und die Darstellung der Lehren mit den Nachrichten über das Leben der Philosophen (die gemeinsamen Lehren einer Schule mit denen über ihren Stifter) verbanden. Hierher gehören schon Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates, und was in Platons Gesprächen für geschichtlich zu halten ist, nebst den verlorenen Schriften der Platoniker Speusippos, Xenokrates,

[1]) Über seine Quellen s. Strache De Arii Did. in morali philosophia auctoribus 1909.

Philippos und Hermodoros über ihren Lehrer, des Herakleides Pontikos über die Pythagoreer, des Pythagoreers Lykon (um 320) über Pythagoras. Seinen Hauptsitz hatte aber auch dieser Zweig der philosophiegeschichtlichen Literatur in der peripatetischen Schule und bei den ihr verwandten alexandrinischen Gelehrten. Schon von Aristoteles und Theophrast werden Monographien über einzelne Philosophen und Auszüge aus ihren Schriften genannt; ebenso von den Aristotelikern Dikaiarchos, Aristoxenos (*Βίοι ἀνδρῶν. Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*), Klearchos, Phainias. Um 250 v. Chr. verfaßte der berühmte Kallimachos aus Kyrene in Alexandreia sein großes, auch für die Geschichte der Philosophie wichtiges literarhistorisches Werk: *πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν*; um 240 Neanthes von Kyzikos ein Werk *περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν*; um 225 Antigonos von Karystos seine *βίοι*; um 200 der Peripatetiker Hermippos *ὁ Καλλιμάχειος* gleichfalls *βίοι*, eine reichhaltige Fundgrube biographischer und literarhistorischer Notizen für die Späteren, der Aristarcheer Satyros, ebenfalls ein Peripatetiker, seine *βίοι*; bald nachher Sotion seine *διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων*, die für die Einteilung der einzelnen Philosophen in Schulen maßgebend blieb; Auszüge aus den beiden letzteren verfertigte Herakleides Lembos (etwa 180—150). Nach diesem schrieb der Peripatetiker Antisthenes (fraglich, ob mit dem Historiker aus Rhodos identisch) *φιλοσόφων διαδοχαί*; ein gleichnamiges Werk des Sosikrates ist wahrscheinlich in Ciceros Zeit zu setzen. Der akademischen Schule gehörte Aristippos (um 210 v. Chr.) an, der *π. φυσιολόγων* schrieb; aus derselben stammt Kleitomachos' Werk *περὶ αἱρέσεων*, vielleicht von dem S. 7 genannten nicht verschieden. Aus der stoischen ging Eratosthenes (276/2—197/2) hervor, der berühmte Gelehrte, dessen chronologische Bestimmungen auch für die Geschichte der Philosophie zur Geltung kamen; an ihn hat sich sein Schulgenosse Apollodoros (um 140 v. Chr.) in seinen „Chronika", einer ergiebigen Quelle für

alle Späteren (die Fragmente gesammelt von F. JACOBY, Apollodors Chronik. Philol. Unters. herausg. von A. KIESSLING und U. v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORF XVI 1902), vielfach angeschlossen; inwieweit dagegen die Abhandlungen eines Kleanthes und Sphairos über einzelne Philosophen und Panaitios' Schrift über die Philosophenschulen einen historischen Charakter hatten, ist fraglich. Auch Epikur scheint die früheren Philosophen nicht im geschichtlichen Sinne besprochen zu haben; aus seiner Schule kennen wir einige Werke, die dies versuchten: von Idomeneus (um 270 v. Chr.) eine unzuverlässige Schrift über die Sokratiker; von Apollodor (um 120 v. Chr.) eine *συναγωγὴ τῶν δογμάτων* und ein Leben Epikurs, von Philodem (um 50 v. Chr.) eine *σύνταξις τῶν φιλοσόφων*, der zwei herkulanensische Verzeichnisse der akademischen und der stoischen Philosophen entnommen zu sein scheinen. Jüngere Zeitgenossen des Philodem sind die beiden Magnesier Demetrios und Diokles, von denen jener über gleichnamige Männer, dieser eine *ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων* geschrieben hat, und der Stoiker Apollonios aus Tyros, von dem ein Leben Zenons angeführt wird; etwas älter ist Alexander Polyhistor, der eine Geschichte der Philosophenschulen (*φιλοσόφων διαδοχαί*) und eine Erklärung pythagoreischer Symbole verfaßte. Frühestens um 70 v. Ch. hat Hippobotos sein Philosophenverzeichnis und seine Schrift *π. αἱρέσεων*, etwa um 70 n. Chr. Nikias von Nikaia seine *διαδοχαί* geschrieben. Seit dem ersten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung wurde die Geschichte und Lehre des Pythagoras in der neuen Pythagoreerschule mehrfach, aber durchweg kritiklos und ohne historischen Sinn dargestellt: so um 60—80 n. Chr. von Moderatos und Apollonios von Tyana, um 130 von Nikomachos. Viele Notizen zur Geschichte der Philosophen lieferten die Schriften des Favorinus (s. unten § 89 g. E.); von des Peripatetikers Aristokles (um 180 n. Chr.) kritischer Übersicht über die philosophischen Systeme hat Eusebios Bruchstücke erhalten. Nur in Bruchstücken

und durch einzelne Anführungen ist uns überhaupt die große Mehrzahl der bisher besprochenen Schriften zur Geschichte der Philosophie bekannt; und von den letzteren verdanken wir einen beträchtlichen Teil den zehn Büchern des Diogenes Laërtios (vgl. S. 8) über Leben und Lehre der namhaften Philosophen. Denn so nachlässig und urteilslos auch diese, wahrscheinlich dem zweiten Viertel des 3. Jahrhunderts n. Chr. angehörige Kompilation, nach Useners (S.-B. d. Berl. Akd. d. W. 1892 S. 1023 ff.) Vermutung die Bearbeitung eines Auszuges aus Nikias (s. S. 10), abgefaßt ist, so unschätzbar sind doch für uns bei dem Verlust der meisten älteren Quellen die Nachrichten, welche sie uns, in der Regel erst aus dritter oder vierter Hand, aber sehr häufig unter Nennung der Zeugen mitteilt, denen Diogenes oder die von ihm ausgeschriebenen Werke sie verdankten [1]. Unter den Neuplatonikern machte sich der gelehrte Porphyrios (um 232 bis 304 n. Chr.) außer seinen Kommentaren auch durch seine *φιλόσοφος ἱστορία*, aus der das Leben des Pythagoras sich erhalten hat, um die Kenntnis der älteren Philosophen (bis auf Platon) verdient; einem dogmatischen Werke diente seines Schülers Iamblichos ausführliches Leben des Pythagoras zur Einleitung. Für die Geschichte der neuplatonischen Schule sind Eunapios' (um 400 n. Chr.) *βίοι σοφιστῶν* (Philosophen und Rhetoren) eine Hauptquelle; die spätere Zeit dieser Schule behandelte Damaskios' (um 520 n. Chr.) in Bruchstücken erhaltene *φιλόσοφος ἱστορία*. Nach 550 verfaßte Hesychios aus Milet sein Werk *π. τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων*, aus dem die Artikel über die alten Philosophen in Suidas' Lexikon (zwischen 1000 und 1150 n. Chr.) zunächst entlehnt sind; die Schrift jedoch, die wir unter

[1] Über die Quellen des Diogenes s. Fr. Nietzsche De Laertii Diogenis fontibus, Rhein. Mus. XXIII (1868) S. 632 ff., XXIV (1869) S. 181 ff., jetzt Philologica I (WW. XVII) S. 69 ff.; Wilamowitz Antigonos v. Karystos 1881; Leo Die griech.-röm. Biographie 1901 S. 35 ff.; Schwartz bei Pauly-Wissowa V 735 ff.; Crönert Kolotes und Menedemos 1906 S. 133 ff.

Hesychios' Namen besitzen, ist eine spätbyzantinische Kompilation aus Diogenes und Suidas; das angebliche „Violarium" der Kaiserin Eudokia (1060—1070) scheint sogar erst aus dem 16. Jahrhundert zu stammen.

Unter unsern Quellen für die Kenntnis der alten Philosophen nehmen auch die Schriften, die der Erklärung ihrer Werke gewidmet sind, eine bedeutende Stelle ein. Wie frühe das Bedürfnis solcher Erläuterungsschriften empfunden wurde, zeigt schon der Umstand, daß der Akademiker Krantor (um 280 v. Chr.) Platons Timaios, der Stoiker Kleanthes (um 260) Heraklits Schrift kommentierte, der Grammatiker Aristophanes von Byzanz (um 200) Platons Werke in Trilogien ordnete. Die Blütezeit der Kommentatorentätigkeit beginnt aber erst um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. Um diese Zeit begründete in der peripatetischen Schule der Rhodier Andronikos, der Herausgeber des Aristoteles und Theophrast, das gelehrte Studium der aristotelischen Schriften; von ihm zieht sich bis au Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.), den berühmten Exegeten, eine lange Reihe von Männern herab, die diese Schriften teils in Kommentaren, teils in einleitenden und zusammenfassenden Werken bearbeiteten. Diesem Beispiel folgte die platonische Schule. Bald nach Andronikos machten sich Derkylides und Eudoros, etwas später Thrasyllos durch Schriften über Platon bekannt, und seit Plutarch wird dieser Philosoph in der akademischen Schule ebenso eifrig ausgelegt wie Aristoteles in der peripatetischen. Die Neuplatoniker (und einzelne Gelehrte auch schon früher) widmeten sich beiden bis ins 6. Jahrhundert herab mit gleichem Fleiß. Von den uns erhaltenen Kommentaren (die zu Aristoteles von der Berliner Akademie neu herausgegeben) sind von hervorragendem Wert für die Geschichte der Philosophie, namentlich durch die Mitteilung von Bruchstücken philosophischer Schriften, die des Alexander über die aristotelische Metaphysik, des Simplikios (um 530 n. Chr.) über die Physik und die Bücher vom Himmelsgebäude;

nächstdem die übrigen Erläuterungsschriften dieser beiden Exegeten und des Joannes Philoponos (um 530) über aristotelische, die des Proklos (410—485) über platonische Werke.

§ 4. Neuere Hilfsmittel.

Von neueren Schriften über die griechische Philosophie sollen hier nur solche aus den letzten zwei Jahrhunderten und auch aus dieser Zeit nur die angeführt werden, die für die Geschichte unsrer Wissenschaft von besondrer Bedeutung oder als brauchbare Hilfsmittel für ihr Studium in der Gegenwart hervorzuheben sind. Als grundlegende Arbeit ist unter ihnen zunächst Bruckers „Historia critica philosophiae“ (1742 ff.; die alte Philosophie behandeln Bd. 1. 2) zu nennen, eine gelehrte und kritische Leistung von hervorragendem Wert, wenn auch der Standpunkt der geschichtlichen Beurteilung nicht über ihrer Zeit steht; neben ihr die hierher gehörigen Abschnitte von J. A Fabricius’ „Bibliotheca Graeca“ (1705 ff., erheblich ergänzt in der Ausgabe von Harleß 1790 ff.). Um das Ende des 18. und den Anfang des 19. Jahrhunderts wurde die Geschichte der Philosophie ihrem ganzen Umfang nach in drei ausführlichen Werken dargestellt: Tiedemanns „Geist der spekulativen Philosophie“ (1791—97), Buhles „Lehrb. d. Gesch. d. Phil.“ (1796—1804) und Tennemanns „Gesch. d. Phil.“ (1798—1819; Bd. 1 von Wendt bearbeitet 1829). Jedes von diesen Werken hat seinen Wert; am längsten erhielt sich das von Tennemann trotz der Einseitigkeit, mit der Kant sein historisches Urteil beherrscht, in verdientem Ansehen. Neben ihnen sind für die alte Philosophie die Arbeiten von Meiners „Gesch. d. Wissenschaften in Griechenland u. Rom“ (1781 ff.) u. a. und Fülleborn „Beiträge“ (1791 ff.) zu erwähnen. Bald machte sich aber auch der Einfluß der nachkantischen Philosophie und des neuen Geistes geltend, in dem man die Altertumswissenschaft zu betreiben anfing. Schleiermacher

gab durch seine Untersuchungen über verschiedene griechische Philosophen (jetzt: Werke zur Phil. 2. u. 3. Bd.), namentlich aber durch die Einleitungen und Anmerkungen zu seiner Platon-Übersetzung („Platons Werke“ 1804—1828), denen nach seinem Tode eine gedrängte, durch eigentümliche Auffassungen anregende „Geschichte der Philosophie“ (1839, W. zur Phil. 2. Bd. 1. Abt.) folgte, Boeckh durch seine klassischen Arbeiten über Philolaos (1819) und Platon (außer den Bd. 3 der Kl. Schriften abgedruckten, von 1807 bis 1865 herabreichenden: „in Plat. Minoem“ 1806; „Untersuch. über das kosmische System des Plato“ 1852), das Vorbild für eine in die Eigentümlichkeit der alten Philosophen und die innere Werkstätte ihrer Gedanken tiefer eindringende Geschichtsbehandlung. Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (nach seinem Tode 1833 f. 1840 f. in Bd. 13—15 der „Werke“ herausgegeben) heben zwar die dialektische Notwendigkeit im Hervorgang des Späteren aus dem Früheren nicht ohne Einseitigkeit hervor, aber für das wissenschaftliche Verständnis und die geschichtliche Würdigung der philosophischen Systeme haben sie eingreifend gewirkt. An Schleiermacher schließen sich ihrer allgemeinen Richtung nach die verdienstvollen Werke von H. Ritter „Gesch. d. Philosophie“ (Bd. 1--4 1829 ff. 1836 ff.) und Brandis „Handbuch d. Gesch. d. griech.-röm. Phil.“ (3 Tle. in 6 Bdn. 1835—66) an. Zwischen der gelehrten Forschung und der spekulativen Geschichtsbetrachtung zu vermitteln, die Einsicht in die Bedeutung und den Zusammenhang des Einzelnen aus der Überlieferung selbst durch kritische Sichtung und geschichtliche Verknüpfung zu gewinnen, ist die Aufgabe die des Verfassers „Philosophie der Griechen“ (1. Aufl. 1844—1852; 3. Aufl. 1869—1882; Tl I 1. 2, 6. Aufl. 1919/20 [von W. Nestle]; Tl. IIa, 4. Aufl. 1888; Tl. IIIa, 4. Aufl. [von E. Wellmann] 1909, Tl. IIIb, 4. Aufl. 1903) sich stellte. Kürzer hat Strümpell, vom Standpunkt der Herbartschen Schule aus, 1854 die „Gesch. der theoretischen Philosophie d. Griechen“, 1861 die „Gesch. der praktischen

Phil. der Griechen vor Aristoteles“ behandelt. Die alte Philosophie in ihrem Zusammenhang mit allen übrigen Lebensgebieten zu schildern, ist der leitende Gedanke von Gomperz' Werk „Griech. Denker“ (3 Bde. 1. Bd.: Die Vorsokratiker 1896, 3. Aufl. 1903; 2. Bd.: Sokrates und Platon 1901, 3. Aufl. 1912; 3. Bd.: Aristoteles 1909). Eine gedrängte Darstellung des Entwicklungsganges der alten Philosophie unter dem Gesichtspunkt der immanenten Folgerichtigkeit gibt H. v. Arnim „Die europäische Philos. d. Altertums“ (in der „Allgem. Gesch. d. Phil.“, Tl. I, Abt. 5 der „Kultur der Gegenwart“ 1909 S. 115—287; 2. Aufl. 1913 S. 94—263). In Dörings „Gesch. d. griech. Phil.“ (2 Bde 1903) wird die antike Philosophie ihrem Grundcharakter nach als Güterlehre aufgefaßt. Die ältere Philosophie bis auf Platon behandeln E. Kühnemann „Grundlehren der Phil.“ (1899); vom neukantianischen Standpunkte aus W. Kinkel „Gesch. d. Phil.“ Tl. I: „Von Thales bis auf die Sophisten“ 1906; Tl. II: „Von Sokrates bis Plato“ 1908. Unter den außerdeutschen Gelehrten, denen die Kenntnis der griechischen Philosophie in der neueren Zeit eine Förderung zu verdanken hat, sind V. Cousin (1792—1867) mit seinen „Fragments philosophiques“, seiner „Introduction à l'histoire de la philosophie“ und seiner „Histoire générale de la philosophie“; George Grote (1794—1871) mit den hierher gehörigen Teilen seiner „History of Greece“, namentlich Bd. VIII, seinem „Plato“ (1865) und dem unvollendeten „Aristotle“ (1872) hervorzuheben. Für die vorsokratische Zeit sind von Wichtigkeit die Werke von Tannery „Pour l'histoire de la science hellène (1887). J. Burnet „Early Greek philosophy“ (1892; 2. Aufl. 1908). „Die Anfänge der griech. Philosophie“. Aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl (1913). K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Basel. Un.-Progr. 1903. Als Buch erschienen Jena 1906. Goebel „Die vorsokratische Philosophie“ 1910. Von den zahlreichen Grundrissen und Kompendien, die unsern Gegenstand behandeln, mögen die

folgenden angeführt werden: Brandis „Handb. d. Gesch. d. griech.-röm. Phil.“ (1835—1860); „Gesch. der Entwicklungen der griech. Phil.“ (1862. 1866). Preller (erst: Ritter und Pr.) „Historia philosophiae graeco-romanae ex fontium locis contexta“ (1838; 7. Aufl. [von Schulteß und Wellmann] 1888; 9. Aufl. [von Wellmann] 1913). Schwegler „Gesch. d. Phil. im Umriß“ (1848; 16. Aufl. 1905). Ders. „Gesch. d. griech. Phil.“ (herausg. von Köstlin 1859; 4. Aufl. 1886). Überweg „Grundriß d. Gesch. d. Phil.“ (1. Tl. 1862; 5.—9. Aufl. [von M. Heinze]; 11. Aufl. [von K. Praechter] 1920, mit vollständiger Bibliographie im Anhang). E. Erdmann „Grundriß d. Gesch. d. Phil.“ (1. Tl. 1866; 4. Aufl. [von B. Erdmann] 1896). Lewes „History of philosophy“ (Vol. I 1867; deutsch 2. Aufl. 1873). Windelband „Gesch. d. antiken Phil.“ (1888; 3. Aufl. [von Bonhöffer] 1912). Ders. „Gesch. d. Phil. (1892; 6. Aufl. 1912). Rehmke „Grundriß d. Gesch. d. Phil.“ (1896). Vorländer „Gesch. d. Phil.“ (in 2 Bdn., 1903; 3. Aufl. 1911). Baumann „Gesamtgesch. d. Phil.“ (1903). Deussen „Die Philos. d. Griechen“ 1911. M. Wundt „Griech. Weltanschauung“ (aus: Natur und Geisteswelt Bd. 329), 2. Aufl. 1917. A. Gercke „Gesch. d. griech. Phil.“ (Einl. in der Altertumsw. von Gercke u. Norden Bd. II 1910; 2. Aufl. 1912). Große Denker, herausg. von E. v. Astor Bd. 1 (ohne Jahreszahl; ersch. 1911); darin A. Fischer „Vorsokr. Phil.“, R. Richter „Sokr. u. d. Sophisten“, Natorp „Plat.“, Brentano „Aristot.“, Schmekel „Hellenist.-röm. Phil.“. Die Geschichte einzelner philosophischer Fächer und Lehren behandeln: Prantl „Gesch. d. Logik im Abendland“ Bd. 1 (1855). Natorp „Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnisproblems“ (1884). Dilthey „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (Bd. 1 1883). Bender „Mythologie und Metaphysik“ (Bd. 1 1899). Eucken „Die Lebensanschauungen der großen Denker“ (1890; 10. Aufl. 1912). Willmann „Gesch. d. Idealismus“ (1. Bd. 1894; 2. Aufl. 1907). Lange „Gesch. d. Materialismus“ (1. Tl. 3. Aufl. 1876;

7. Aufl. [bearb. von Cohen] 1902. Bäumker „Das Problem d. Materie in d. griech. Phil." (1890). Br. Bauch „Das Substanzproblem in d. griech. Phil." 1910. Caird „Evolution of theology in Greek philosophers" 1904; übers. v. H. Willmanns 1909. Ch. Huit „La philosophie de la nature chez les anciens" (1901). Rivaud „Le problème du devenir et la notion de la matière dans la phil. gr. depuis les origines jusqu'à Théophr." 1906. O. Gilbert „Die meteorolog. Theorien d. griech. Altert." 1907. M. Heinze „Die Lehre vom Logos in der griech. Phil." (1872). Aall „Gesch. d. Logosidee in der griech. Phil." (2 Tle. 1896. 1899). Siebeck „Gesch. d. Psychologie" (I. Tl. 1. Abt. 1880; 2. 1884). E. Rohde „Psyche. Seelenkult u. Unsterblichkeitsglauben d. Griechen" (1897; 4. Aufl. in 2 Bdn. 1907). Krische „Die theologischen Lehren d. griech. Denker" (1840). P. Decharme „La critique des traditions religieuses chez les Grecs" (1904). O. Gilbert „Griech. Religionsphilos." 1911. Ziegler „Gesch. d. Ethik" (1. Abt. 1881). Köstlin „Gesch. d. Ethik" (1. Tl. 1887). L. Schmidt „Die Ethik d. alten Griechen" (2 Bde. 1882). M. Wundt „Gesch. d. griech. Ethik" (1. Bd. 1908, 2. Bd. 1911). Hildenbrand „Gesch. u. System d. Rechts- u. Staatsphilosophie" (1. Bd. 1860). Pöhlmann „Gesch. d. antiken Kommunismus u. Sozialismus" (2 Bde. 1892. 1901; 2. Aufl. unter dem Titel: „Gesch. d. sozialen Frage u. d. Sozialism. in d. antiken Welt" 1912). Walter „Gesch. d. Ästhetik im Altertum" (1893). Die griechischen Doxographen hat Diels „Doxographi Graeci" (1879) herausgegeben und ihre Quellen untersucht (vgl. S. 7). Um die Florilegienliteratur haben sich Wachsmuth durch seine „Studien z. d. griech. Florilegien" (1892) (über seine Ausgabe der „Eklogen des Stobaios" s. S. 6, 1) und Elter in einer Reihe von Abhandlungen verdient gemacht. Die wissenschaftlich unzulängliche, aber bis jetzt umfassendste Sammlung von Bruchstücken alter Philosophen, die Mullach „Fragmenta philosophorum Graec." (3 Tle. 1860. 1867. 1881) herausgegeben hat, ist neuerdings

zum großen Teil ersetzt worden durch die von Diels auf streng kritischer Grundlage gesammelten „Fragmente der Vorsokratiker“ mit deutscher Übersetzung (1903; 2. durch einen Kommentar, ein Stellen- und Namenregister und einen von W. Kranz verfaßten Wortindex bereicherte Auflage [Bd. I 1906; II 1 1907; II 2 1910]; 3. Aufl. I u. II 1912)[1]. Für weitere Kreise bestimmt sind „Die Vorsokratiker in Auswahl“, übersetzt von W. Nestle (1908). Die wichtigsten Monographien über einzelne Philosophen und ihre Lehren werden an ihrem Ort genannt werden. Ihr Leben und ihre Schriften werden auch in den Lehrbüchern der Literaturgeschichte und der allgemeinen Geschichte besprochen. Vielfach berührt werden ihre Lehren auch in den auf die Geschichte der antiken Mathematik, Astronomie, Medizin, Erdkunde, Sprachwissenschaft und Religion bezüglichen Schriften.

B. Historische Einleitung.

§ 5. Entstehung der griechischen Philosophie: angebliche orientalische Abkunft.

Eine alte Überlieferung behauptet, daß mehrere von den bedeutendsten griechischen Philosophen, Pythagoras, Demokrit, Platon u. a., ihre wissenschaftlichen Lehren orientalischen Völkern zu verdanken haben. Nachdem schon zu Herodots Zeit die Ägypter sich den Griechen als die Stammväter der griechischen Religion zu empfehlen gesucht hatten, begegnet uns seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. die Meinung, die vielleicht zuerst von Orientalen aufgebracht, aber von den Griechen bereitwillig angenommen und weiter entwickelt wurde, daß die ganze griechische Philosophie oder doch viele von ihren einflußreichsten Lehren und Systemen aus dem

---

[1] Nach der 3. Auflage der Dielsschen Sammlung, von der nur noch Bd. III mit den Indices aussteht, wird im folgenden zitiert.

Orient stammen. Den gleichen Anspruch erhoben die Juden der alexandrinischen Schule seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. für die Propheten und die heiligen Schriften ihres Volkes, und die christlichen Gelehrten von Klemens und Eusebios bis über das Ende des Mittelalters herab schenkten ihnen Glauben. Heutzutage sind zwar diese jüdischen Fabeln allgemein aufgegeben; dagegen findet die Annahme eines orientalischen Ursprungs der griechischen Philosophie als solcher fortwährend ihre Verteidiger; als ihre eifrigsten Verfechter sind um die Mitte des vorigen Jahrhunderts Röth, „Gesch. d. abendl. Phil." (1. Bd. 1846. 1862; 2. Bd. 1858) und Gladisch (seit 1848 in einer Reihe von Schriften; vgl. „Phil. d. Gr." I S. 27 f.) aufgetreten. Auch in den letzten Jahrzehnten sind mehrfach erneute Versuche gemacht worden, die Lehren einzelner griechischer Philosophen aus dem Orient herzuleiten, so die Heraklits aus Ägypten, die des Pythagoras und Demokrit aus Indien, und neuerdings macht sich das Bestreben geltend, babylonische Einwirkungen auf die griechische Philosophie nachzuweisen [1]).

Nun haben allerdings die Vorfahren der Hellenen aus ihren Stammsitzen mit der ältesten Form ihrer Sprache auch gewisse religiöse und sittliche Vorstellungen, die denen der übrigen indogermanischen Völker verwandt sind, in ihre spätere Heimat mitgebracht; und sie haben in dieser selbst viele Jahrhunderte lang den Einfluß ihrer östlichen Nachbarn erfahren, und erst unter dieser Einwirkung hat sich aus dem altpelasgischen Volkstum das spätere hellenische herausgebildet. Ihre nächsten Lehrmeister scheinen überwiegend die Phönizier, die entfernteren Babylonier und Ägypter gewesen zu sein. Orientalische Kulte und Götter verschmolzen mit den altgriechischen oder traten ihnen zur Seite; auf orientalische Lehrer und Muster weisen die alten Königs-

[1]) Nach Willmann in der S. 16 angef. Schr. gehen die bedeutendsten philosophischen Systeme der Griechen auf eine altüberlieferte Urweisheit zurück, aus der auch die Ägypter, Babylonier, Magier, Inder und Juden geschöpft haben.

burgen und Königsgräber, Festungs- und Wasserbauten der vorhomerischen Zeit wie die ersten Anfänge der bildenden Kunst; von den Phöniziern haben die Griechen ihr Alphabet erhalten und die Schreibkunst gelernt; mit Maßen, Gewichten und Münzen sind auch die Anfänge der Rechen- und Meßkunst, mit der Vervollkommnung der Schiffahrt die der Sternkunde von Osten her bei ihnen eingewandert. Daß sie dagegen auch philosophische Lehren und Methoden ebendaher entlehnt haben, läßt sich (abgesehen von einzelnen späten Erscheinungen) nicht erweisen. So oft uns auch diese Behauptung bei Schriftstellern der alexandrinischen und nachalexandrinischen Zeit begegnet, so weist sich doch keiner von ihnen darüber aus, daß er sie einer zuverlässigen und auf die Tatsachen selbst zurückreichenden Überlieferung verdanke; es zeigt sich vielmehr die merkwürdige Erscheinung, daß die Zeugnisse für sie um so vollständiger verstummen, je mehr wir uns den angeblichen Vorgängen selbst zeitlich nähern, und um so reichlicher fließen, je weiter wir uns von ihnen entfernen, und daß in demselben Maße, wie die Griechen mit weiteren orientalischen Völkern bekannt werden, auch die angeblichen Lehrer ihrer älteren Philosophen sich vermehren. Dieser Sachverhalt weist entschieden darauf hin, daß die späteren Angaben nicht aus geschichtlicher Erinnerung stammen, nicht Zeugnisse sind, sondern bloße Vermutungen. Glaubt man andrerseits auf eine Abhängigkeit der griechischen Philosophie von orientalischen Spekulationen aus ihrer inneren Verwandtschaft mit solchen schließen zu können, so verschwindet doch dieser Schein, sobald man beide in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit auffaßt und weder den Griechen noch den Orientalen unterschiebt, was erst spätere Ausdeutung in ihre Lehren hineingelegt hat. Ihr Zusammentreffen zeigt sich dann auf solche Punkte beschränkt, bei denen es zu seiner Erklärung der Annahme nicht bedarf, daß die griechischen Philosophen ihre Lehren ganz oder teilweise aus orientalischen Quellen geschöpft haben. — Diese Annahme ist aber nicht bloß unerweislich, sondern es stehen ihr auch

schwerwiegende positive Gründe entgegen. Die östlichen Völker, mit denen die Griechen bis auf Alexander herab in Berührung kamen, hatten nach allem, was uns über sie bekannt ist, zwar Mythologien und mythische Kosmogonien, aber keines von ihnen besaß eine Philosophie, keines machte den Versuch einer natürlichen Erklärung der Dinge, die den griechischen Denkern für die ihrigen als Quelle oder Vorbild hätte dienen können; und wenn sich auch etwas von Philosophie bei ihnen gefunden hätte, würde schon die Schwierigkeit der sprachlichen Verständigung seiner Übertragung zu den Hellenen große Hindernisse in den Weg gelegt haben. Die griechische Philosophie ihrerseits trägt ein durchaus nationales Gepräge; es zeigt sich in ihr gerade bei ihren ältesten Vertretern keine von allen den Erscheinungen, die sonst überall vorkommen, wo ein Volk seine Wissenschaft aus dem Auslande bezieht: kein Kampf des Einheimischen mit dem Fremden, kein Gebrauch unverstandener Formeln, keine Spur von unselbständiger Aneignung und Nachahmung des Überlieferten; und während bei den Orientalen die Wissenschaft durchaus Monopol der Priesterschaft und daher von ihren Satzungen und Traditionen abhängig ist, tritt die griechische Philosophie nicht allein von Anfang an in voller Freiheit und Selbständigkeit auf, sondern es fehlt dem griechischen Volke auch überhaupt, um so vollständiger, je weiter man in seine Urzeit hinaufgeht, an einem eigenen Priesterstand und einer Hierarchie. Hören wir endlich die älteren und zuverlässigeren Zeugnisse ab, so gesteht Aristoteles (Metaph. I 1. 981 b 23) den Ägyptern zwar die erste Erfindung der mathematischen Wissenschaften zu, aber ägyptische oder sonstige orientalische Philosopheme erwähnt er nirgends, so sorgfältig er auch allen Spuren der späteren Lehren bei den Früheren nachgeht; zu Herodots Zeit scheinen selbst die ägyptischen Priester noch nicht daran gedacht zu haben, daß philosophisches Wissen von ihnen zu den Griechen gekommen sein könnte; Demokrit (b. Klemens Strom. I 15, 69 S. 356 f. P. = I S. 53 f. St.) rühmt auch in der Geometrie den

ägyptischen Gelehrten keinen Vorrang vor sich ein[1]), und Platon weist (Rep. IV 435 E. Ges. V 747 C) den Ägyptern und Phöniziern das *φιλοχρήματον*, den Hellenen das *φιλομαθές* als charakteristische Eigenschaft zu.

§ 6. Einheimische Quellen der griechischen Philosophie.

Die wirklichen Entstehungsgründe der griechischen Philosophie liegen in der glücklichen Begabung des griechischen Volkes, in den Anregungen, die seine Lage und Geschichte ihm zuführte, in der Entwicklung, die sein religiöses, sittliches, politisches und künstlerisches Leben bis zu der Zeit genommen hatte, in welcher uns die ersten Versuche einer wissenschaftlichen Forschung bei ihm begegnen. Kein andres Volk des Altertums zeigt sich uns schon von Hause aus mit so reichen und vielseitigen Anlagen ausgerüstet wie das hellenische; in keinem ist das praktische Geschick und die rührige Tatkraft mit einem so feinen Gefühl für das Schöne, einem so regen und tiefen Wissensdrang, der gesundeste Realismus mit so viel Idealität, die scharfe Auffassung des Einzelnen mit einem so ausgesprochenen Sinn für seine geordnete und gefällige Verknüpfung, für Gestaltung eines schönen und in sich einstimmigen Ganzen verbunden. Dieser natürlichen Ausstattung kam ferner die Gunst einer Lage entgegen, welche ihr die mannigfaltigsten Anregungen und Hilfsmittel zuführte, aber ihre Gaben nur solchen anbot, die sie durch eigene Tätigkeit zu erwerben wußten. An der Brücke, die Asien mit Europa verbindet, auf Inseln und reich entwickelten Küsten mit mäßiger Fruchtbarkeit angesiedelt, waren die Griechen auf den lebhaftesten Verkehr miteinander und mit

---

[1]) [Dieses Bruchstück ist jetzt von Diels mit guten Gründen für unecht erklärt worden (vgl. „Vors.“ II[3] S. 123 f. Anm. zu Fr. 299), während es Th. Gomperz, Griech. Denker[3] I 255. 451, E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912) S. 123 f. und R. Eisler im Archiv XXXI (1918) S. 187 ff. als echt verteidigen. Weiteres PhdG.[6] I 1049 Anm.]

ihren Nachbarn angewiesen; sie erfuhren von einem Teile dieser, solange sie ihnen an Macht und Bildung überlegen waren, einen nachhaltigen Einfluß (vgl. S. 18 f.); sie wußten sich aber auch rechtzeitig von diesem Einfluß zu befreien, die Fremden zu verdrängen oder zu hellenisieren, der eigenen Nationalität durch großartige Kolonisation ein weites Arbeitsfeld aufzuschließen. So entwickeln sich in den kleinen Gemeinwesen der hellenischen Städte schon frühzeitig, Hand in Hand mit dem steigenden Verkehr und Wohlstand, die Grundlagen einer Bildung, die an sich selbst und in ihrer geschichtlichen Wirkung einzig dasteht. Jene Naturanschauungen, von denen die Götterverehrung der vorhellenischen Zeit ausgegangen war, wurden ethisch vertieft und künstlerisch umgebildet, die Götter zu sittlichen Mächten, zu Idealen menschlicher Tätigkeiten und Zustände erhoben; und kam auch die Religion als solche in den Mysterien so wenig wie im öffentlichen Kultus über die Schranken eines anthropomorphistischen Polytheismus hinaus, so enthielt sie doch lebenskräftige Keime, die nur weiter entwickelt werden durften, um über sie hinauszuführen. Und weil es sich in ihr mehr um den Kultus handelte als um die Lehre, weil sie keine gleichförmige und allgemein anerkannte Dogmatik hatte, sondern nur eine in den mannigfaltigsten Abwandlungen überlieferte, durch die bewegliche Phantasie des Volkes und seiner Dichter in beständigem Fluß erhaltene Mythologie, vor allem aber, weil es keine fest organisierte und mit äußerer Macht ausgestattete Priesterschaft gab, legte sie der freien Bewegung und dem Fortschritt des Denkens bei den Griechen trotz der Angriffe, denen ein Anaxagoras, Protagoras und Sokrates ausgesetzt waren (Aristoteles gehört kaum hierher), doch im ganzen und großen keine Hindernisse in den Weg, die sich mit denen irgend vergleichen ließen, mit denen das Denken in den orientalischen Reichen und im Mittelalter zu kämpfen hatte. Die gleiche Freiheit beherrscht ferner das sittliche Leben der einzelnen und des Gemeinwesens. In der Mehrzahl der griechischen Städte wurden die alten Aristokratien,

meist noch einer länger oder kürzer andauernden, für die allgemeine Bildung im ganzen sehr ersprießlichen Herrschaft von „Tyrannen", durch demokratische Einrichtungen verdrängt oder beschränkt; und gerade in den Teilen des hellenischen Volkes, die für seine Wissenschaft am meisten getan haben, in den ionischen und italisch-sizilischen Städten und Athen, kam das bürgerliche Leben zur freiesten Entwicklung. Nicht minder wichtig war aber für die Entstehung und Gestaltung der griechischen Wissenschaft jene Achtung vor Sitte und Gesetz, jene Unterordnung der einzelnen unter das Ganze, ohne welche die republikanischen Verfassungen der hellenischen Städte nicht hätten bestehen können. Aus der Freiheit, mit der man sich in allen Lebensverhältnissen bewegte, schöpfte das wissenschaftliche Denken die Unabhängigkeit und Kühnheit, die wir schon an den ältesten griechischen Philosophen bewundern; der Sinn für Ordnung und Gesetz, der sich in den praktischen Lebensverhältnissen ausgebildet hatte, verlangte auch für die theoretische Weltansicht, daß das einzelne zu einem Ganzen zusammengefaßt und von den Gesetzen dieses Ganzen abhängig gemacht werde. Wie wesentlich ohnedies die formelle Übung des Denkens und der Rede durch die lebhafte Bewegung und die mannigfaltigen Anforderungen des bürgerlichen Lebens gefordert werden mußte, und wie viel dieser Fortschritt auch für die wissenschaftliche Tätigkeit zu bedeuten hatte, liegt am Tage. Einen ähnlichen Dienst leistete dieser aber auch die Poesie, welche als epische, lyrische und didaktische in den vier Jahrhunderten, die der ersten Entstehung einer griechischen Philosophie vorangingen, eine so reiche Entwicklung durchlief; sie faßte die theologischen, kosmologischen und ethischen Anschauungen der griechischen Stämme in Schilderungen und Aussprüchen zusammen, die der Mitwelt und der Nachwelt als der Ausdruck allgemein anerkannter Wahrheit galten, und sie bezeichnete dadurch der beginnenden Philosophie die Voraussetzungen, an die sie in Zustimmung oder Widerspruch anzuknüpfen hatte. Von den

wissenschaftlichen Bestrebungen, die neben der philosophischen Welterklärung hergehen, sind für diese in der älteren Zeit teils die eng mit ihr verknüpften mathematischen und astronomischen Studien, teils die von denkenden Ärzten gemachten anatomischen und physiologischen Beobachtungen am wichtigsten geworden.

§ 7. Die Entwicklung des griechischen Denkens bis zum 6. Jahrhundert.

Überblicken wir nun den Stand, den das Denken der Griechen bis ins 6. Jahrhundert in den angegebenen Beziehungen erreicht hatte, so bewegen sich zunächst die theologischen Vorstellungen zwar im allgemeinen, wie natürlich, auf dem Boden der überlieferten homerischen und hesiodischen Mythologie; aber doch lassen sich bei den Dichtern des 7. und 6. Jahrhunderts die Spuren einer allmählichen Läuterung der Gottesidee wahrnehmen, indem Zeus als der einheitliche Vertreter und Hüter der sittlichen Weltordnung aus der Vielheit der Götter stärker hervorzutreten beginnt und einerseits (Solon Fr. 12, 17 f. ed. Hiller-Crusius) der Unterschied der göttlichen Gerechtigkeit von der menschlichen beachtet wird, andrerseits aber auch Theognis[1]) (V. 373 ff.) Zweifel an jener laut werden, die zur kritischen Besinnung über die überlieferten Vorstellungen führen konnten. Aber entschiedener und nachhaltiger betätigt sich das Bedürfnis, würdigere Vorstellungen über die Gottheit zu gewinnen, doch erst bei den Dichtern des 5. Jahrhunderts, als die Philosophie ihre Angriffe auf den volkstümlichen Götterglauben bereits eröffnet hatte. — Für die kosmologischen Annahmen bildet die Grundlage Hesiods Theogonie, von der sich auch die spärlichen Überreste einiger andern Darstellungen, wie der des Akusilaos und des angeb-

[1]) [Seine Blüte fällt freilich nach neueren Forschungen erst in den Anfang des 5. Jahrhunderts, um 490. Näheres PhdG.[6] I 154, 1. 156, 3.]

lichen Epimenides [1]) und der ältesten, von Platon, Aristoteles und Eudemos benutzten, von Aristoteles dem Onomakritos (um 520) zugeschriebenen orphischen Theogonie, nicht weit entfernen; während die uns bekanntere, jenen aber und selbst Chrysippos noch unbekannte, sogenannte rhapsodische Theogonie und ihre Ableger mit ihrem theologischen Synkretismus und Pantheismus und ihrer stoisierenden Allegorik sicher erst der nacharistotelischen Zeit (die rhapsodische Theogonie vermutlich dem Ausgang des 3. Jahrhunderts) angehören [2]). Indessen sind es doch nur sehr einfache Wahrnehmungen und Reflexionen, die in diesen alten Kosmogonien zu einem Bild der Weltentstehung verarbeitet werden, und an die Frage nach den natürlichen Ursachen der Dinge wird noch nicht gedacht. Etwas näher kommt dieser Frage Pherekydes aus Syros (um 540), der aber wahrscheinlich bereits den Einfluß Anaximanders erfahren hat. Wenn er Zeus, Chronos und Chthon als das Erste und Ewige bezeichnete, die Erde von Zeus mit ihrem bunten Gewande bekleidet werden ließ und von einer Überwindung des Ophioneus durch Chronos und die Götter erzählte, so scheint dieser Darstellung der Gedanke zugrunde zu liegen, daß die Weltbildung eine Folge der Einwirkung des Himmlischen auf das Irdische sei, und daß hierbei die ungeordneten Naturgewalten nur allmählich haben gebändigt werden können. Aber die mythische Darstellungsform verbirgt die Gedanken unter rätselhaften Symbolen,

---

[1]) Über Epimenides s. Diels S.-B. der Berl. Ak. d. W. 1891 S. 388 ff.

[2]) [Nach dem Vorgange Lobecks hat O. Kern „De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis“ (1888) nachzuweisen gesucht, daß die „rhapsodische“ Theogonie bereits im 6. Jahrhundert existierte und nicht nur Platon, sondern auch schon den älteren Philosophen von Xenophanes an bekannt war. Dieser Ansicht haben Ed. Meyer, Gomperz, Diels, Susemihl u. a. teils rückhaltlos, teils in der Hauptsache beigestimmt, während Zeller an seiner gegenteiligen Auffassung auch in der Phil. d. Griech. I[5] 89 ff. festgehalten hat und auch Rohde und O. Gruppe Kerns Ergebnisse nicht anerkannt haben. Vgl. Lortzing Jahresb. f. Altertumsw. 1902. I S. 157 ff. und jetzt PhdG.[6] I 136 ff.]

und was aus seinen natürlichen Gründen erklärt werden sollte, erscheint noch durchaus als eine unverstandene Wirkung der Götter.

Auf den Willen der Götter wurden bei den Griechen, wie überall, auch die allgemein anerkannten sittlichen Gebote zurückgeführt und ihre Unverletzlichkeit mit dem Glauben an die vergeltende Gerechtigkeit der Götter begründet. Dieser Glaube gewann in hohem Grade an Kraft, seit die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode in seinen Dienst traten und das schattenhafte Dasein im Hades, über das der Unsterblichkeitsglaube des homerischen Zeitalters nicht hinaus kam, durch die Lehre von einer jenseitigen Vergeltung mit einem lebensvolleren Inhalt erfüllt wurde. Aber wenn auch diese Wendung mit der zunehmenden Ausbreitung des Mysterienwesens schon seit dem 8. und 7. Jahrhundert sich allmählich vollzog, und wenn namentlich die orphisch-dionysischen Mysterien durch das Dogma von der Seelenwanderung (vgl. S. 54) zu ihrer Herbeiführung beitrugen, so scheint es doch, daß die herrschende Denkweise bis gegen das Ende des 6. Jahrhunderts von dem Glauben an das Jenseits nicht tiefer berührt wurde, und daß dieser Glaube selbst zunächst nur ein Mittel war, die Weihen durch Furcht und Hoffnung zu empfehlen; erst unter dem Einfluß des Pythagoreismus scheint er allgemeiner verbreitet und in reiner, sittlicher Tendenz verwertet worden zu sein[1]. — Dieser religiösen Behandlung der sittlichen Fragen geht aber, wie dies bei einem so aufgeweckten und lebensgewandten Volke nicht anders sein konnte, auch die Ausbildung der

[1] [Abweichend von dieser Auffassung hat die Forschung der letzten Jahrzehnte ergeben, daß schon im 6. Jahrhundert eine mystisch-religiöse Strömung, die mit dem orphisch-dionysischen Seelenglauben eng zusammenhing, weite Verbreitung gefunden und eine prophetisch-kathartische Dichtung erzeugt hat, die auch die älteste Philosophie vielfach beeinflußt hat. S. außer Rohde und Gomperz besonders Diels Parmen. S. 11 ff. und Joël „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ (s. S. 15), der jedoch das mystische Element in der vorsokratischen Philosophie gegenüber dem rationalistischen allzu stark betont hat.]

verstandesmäßigen moralischen Reflexion zur Seite. Ihre Spuren lassen sich von den homerischen Charakterbildern und Sittensprüchen und den Lebensregeln Hesiods durch die Bruchstücke der jüngeren Dichter verfolgen; am entschiedensten treten sie bei den Gnomikern des 6. Jahrhunderts, einem Solon, Phokylides und Theognis [s. jedoch S. 25, 1], hervor. Auf ihre Entwicklung in dieser Zeit weist auch der Umstand, daß ihr die meisten von den Männern angehören, die den sogenannten sieben Weisen beigezählt werden. Im übrigen ist in der Sage von den sieben Weisen (die vielleicht ursprünglich aus schriftstellerischer Erfindung hervorging; uns begegnet sie zuerst, aber schon als allgemein anerkannt, bei Platon Prot. 343 A f.) alles ungeschichtlich: nicht bloß, was von ihrem Dreifuß, ihren Sinnsprüchen, ihren Zusammenkünften, ihren Briefen berichtet wird, sondern auch die Annahme, daß gerade sieben Männer von ihren Zeitgenossen als die weisesten anerkannt worden seien[1]). Auch ihre Namen werden sehr verschieden angegeben: wir kennen deren 22 aus weit auseinanderliegenden Zeiten; in allen Aufzählungen finden sich von ihnen nur vier: Thales, Bias, Pittakos, Solon; neben diesen am häufigsten Kleobulos, Myson, Chilon, Periander, Anacharsis. Auf den Zusammenhang dieser Lebensweisheit mit den Anfängen der griechischen Wissenschaft weist der Zug, daß an der Spitze der Sieben derselbe Mann steht, der die Reihe der griechischen Physiker eröffnet.

§ 8. Charakter und Entwicklungsgang der griechischen Philosophie.

Als ein Erzeugnis des hellenischen Geistes trägt die griechische Philosophie seine charakteristischen Züge; sie begleitet seine Entwicklung mit der ihrigen, greift mit zu-

---

[1]) [Doch scheint die Sage in ihren Wurzeln auf die Zeit der sieben Weisen zurückzugehen und stand in ihren Hauptzügen wohl schon am Ende des 6. Jahrhunderts fest (s. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II 717). Von den sieben Kernsprüchen im delphischen Tempel, die vielleicht einen Heptalog oder Hexalog bildeten, sind nur die drei: γνῶθι σεαυτόν, μηδὲν

nehmender Bedeutung in sie ein und wird in dem Leben des griechischen Volkes seit dem Untergang seiner politischen Unabhängigkeit die führende Macht. Im praktischen Leben erstarkt, wendet sich das Denken beim Erwachen des wissenschaftlichen Bedürfnisses zunächst der Betrachtung der Welt zu, als deren Teil der Grieche sich fühlt, in der er die ursprünglichste Offenbarung der göttlichen Mächte zu verehren schon durch seine Religion gewöhnt ist; und es tut dies mit jenem unbefangenen Selbstvertrauen, welches der beginnenden, mit den Schwierigkeiten, die sie erwarten, noch unbekannten, durch keine Täuschungen entmutigenden Forschung so natürlich ist, und welches einem Volke besonders nahe lag, das sich in der Welt so heimisch und so wohl fühlte und selbst mit seinen Göttern im großen und ganzen auf einem so vertrauten Fuße stand wie das hellenische. So ist denn die griechische Philosophie in ihrer ersten Periode, was ihren Gegenstand betrifft, Naturphilosophie; denn ihr wesentliches Interesse gilt der Frage nach der Entstehung und den Gründen des Weltganzen; die nach der Natur und der Aufgabe des Menschen wird nur vereinzelt und mehr in populärer als in wissenschaftlicher Form berührt. Sie ist ferner, ihrem Verfahren nach betrachtet, Dogmatismus, d. h. sie sucht eine Ansicht von der objektiven Welt zu gewinnen, ehe sie sich über die Aufgabe und die Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens Rechenschaft abgelegt hat. Sie ist endlich in ihren Ergebnissen realistisch, ja in gewissem Sinne, wenn auch nur unbewußt, materialistisch, und erst gegen das Ende dieser Periode wird durch Anaxagoras der Unterschied des Geistigen und Körperlichen zum Bewußtsein gebracht. Bereits beginnt aber auch das Interesse, im Zusammenhang mit der Veränderung, die seit den Perserkriegen in den Zuständen und Bedürfnissen des griechischen Volkes

---

ἄγαν, *ἐγγύα* (richtiger vielleicht *ἐγγυᾶ* = *ἐγγυάεο*), *πάρα δ' ἄτα* sicher (durch Platon Prot. a. a. O. Charm 164 D ff. und Euripides Fr. 915) bezeugt und daher als alt und echt anzusehen, die übrigen, von späteren Schriftstellern angeführten durchweg zweifelhaft; s. Diels Vors. II³ S. 214, 13 Anm.]

vor sich gegangen war, von dieser ganzen naturphilosophischen Forschung sich abzuwenden; die Sophisten zerstören durch Skepsis und Eristik den Glauben an die Erkennbarkeit der Objekte und verlangen statt dessen ein praktisch nutzbares, den Zwecken des Subjektes dienendes Wissen; aber erst Sokrates ist es, der nicht bloß für diese praktische Philosophie, sondern für die Philosophie überhaupt einen neuen Grund legt.

Durch Sokrates, Platon und Aristoteles wird die griechische Philosophie auf ihren wissenschaftlichen Höhepunkt gebracht. Die Besinnung über die Aufgabe und die Bedingungen des Wissens führt zur Ausbildung der Logik; die Physik wird einerseits durch die Ethik, andrerseits durch die Metaphysik (Platons „Dialektik“, Aristoteles' „erste Philosophie“) ergänzt; die Bildung, die Zergliederung und die Verknüpfung der Begriffe bilden den festen Kern des wissenschaftlichen Verfahrens; das unsinnliche Wesen der Dinge, das der Gegenstand des begrifflichen Denkens ist, ihre Idee oder Form, tritt ihrer Erscheinung als eine höhere Wirklichkeit gegenüber; der, Geist unterscheidet sich als denkendes Wesen von seinem Leibe; und wie es der Mensch als seine Aufgabe erkennt diesen höheren Teil seiner selbst auszubilden und die niedrigeren durch ihn zu beherrschen, so geht auch die schöpferische Tätigkeit der Natur darauf aus, die Form als den Zweck ihrer Gebilde in dem Stoffe zur Erscheinung zu bringen. Soweit aber damit nicht allein über die bisherige Philosophie, sondern über den bisherigen Standpunkt der hellenischen Weltanschauung überhaupt hinausgegangen, so unverkennbar jene Harmonie des Inneren und des Äußeren, jene unbefangene Einheit des Geistes mit der Natur durchbrochen wird, welche die ursprüngliche Voraussetzung für die klassische Schönheit des hellenischen Lebens bildete, so war doch teils diese Wendung selbst in der Entwicklung des griechischen Volkes vorbereitet, teils verleugnen sich auch in ihr die Züge nicht, welche die alte Philosophie von der neueren unterscheiden. In der Begriffsphilosophie des Sokrates

und seiner Nachfolger vollzieht sich ein ähnlicher Fortschritt auf dem wissenschaftlichen Gebiete wie in der bildenden Kunst und der Poesie des 5. Jahrhunderts auf dem künstlerischen: aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen werden die gemeinsamen Züge, die unveränderlichen Formen der Dinge als das Wesentliche herausgehoben, und der eigentliche Gegenstand und die Kunst begegnen sich in der Richtung auf das Ideale. Und dieser Idealismus trägt selbst bei einem Platon nicht den modernen, subjektiven Charakter: die Formen der Dinge sind nicht Erzeugnisse des Denkens, weder des göttlichen noch des menschlichen, sondern sie stehen als ihre Urbilder dem Geiste, der sie anschaut, in plastischer Objektivität gegenüber. Soweit ferner schon die sokratische, noch mehr die platonische Ethik den altgriechischen Standpunkt überschreitet, so entschieden bleibt sie doch sowohl dem ästhetischen als dem politischen Charakter der griechischen Sittlichkeit treu; und wenn Aristoteles mit Platon durch seine Bevorzugung der wissenschaftlichen Tätigkeit über diese hinausgeht, ist doch seine Tugendlehre echt griechisch, und auch er hält an der Verbindung der Ethik mit der Politik, an der vornehmen Verachtung der materiellen, auf den Erwerb gerichteten Arbeit und an jenem Gegensatze der Hellenen und Barbaren fest, dessen stärkster Ausdruck seine Verteidigung der Sklaverei ist. Der schärfere Begriff der Persönlichkeit fehlt Platon und Aristoteles, und ihre Rechte werden von ihnen, namentlich von Platon, nur unvollständig anerkannt. Der Naturforschung wendet nicht bloß Aristoteles wieder das lebhafteste Interesse zu, sondern auch einen Platon hindert sein Idealismus nicht an einer hohen Bewunderung für die Schönheit und Göttlichkeit der sichtbaren Welt, und mit ihm trifft sein Schüler in der Überzeugung von der Zwecktätigkeit der Natur, in jener ästhetischen Naturbetrachtung und Naturverehrung zusammen, die uns die Nachwirkung der Anschauungen noch deutlich erkennen läßt, deren ältestes Erzeugnis die griechische Naturreligion ist.

Eine eingreifende Änderung vollzog sich nun allerdings

in der Philosophie wie in der gesamten Denkweise des griechischen Volkes seit dem Ende des 5. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Zustände, die durch Alexanders Eroberungen geschaffen worden waren. Der Sinn für Naturforschung und für rein theoretische Forschung überhaupt ist unverkennbar im Rückgang begriffen; der akademischen und peripatetischen Schule treten in den Stoikern und Epikureern Philosophen zur Seite und drängen sie bald entschieden zurück, die den Schwerpunkt ihrer Forschung in die Ethik verlegen, dagegen in der Physik sich an vorsokratische Systeme anlehnen und auch aus diesen vorzugsweise nur die Elemente sich aneignen und weiterbilden, die auf die sittliche und religiöse Weltansicht Einfluß haben. Die Ethik selbst trägt bei Stoikern und Epikureern teils den Charakter des Individualismus, teils den eines abstrakten Kosmopolitismus: soweit sie im übrigen auseinandergehen, verlangen doch beide Erhebung über die Schranken der Nationalität, Unabhängigkeit von allem Äußeren, Befriedigung des Weisen in seinem inneren Leben. Und hierin stimmen auch die gleichzeitigen Skeptiker mit ihnen überein; nur daß sie das gleiche praktische Ziel auf einem andern Wege, durch den gänzlichen Verzicht aufs Wissen, zu erreichen suchen. Aus dem Verkehr dieser Schulen miteinander und mit den älteren geht unter der Einwirkung der neuakademischen Skepsis und zugleich im Gegensatz gegen sie seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts jener Eklektizismus hervor, der sich der akademischen Schule am entschiedensten bemächtigt, aber auch in der stoischen und peripatetischen Eingang findet, während in der des Ainesidemos die Skepsis einen neuen Mittelpunkt gewinnt und bei den Neupythagoreern und den mit ihnen verbündeten Platonikern die eklektischen Neigungen der Zeit mit den skeptischen zur Erzeugung einer halborientalischen, teils auf dem Boden des griechischen, teils auf dem des jüdischen Hellenismus sich entwickelnden Offenbarungsphilosophie zusammenwirken. In den ersten Jahrhunderten nach Christus verbreitet sich diese Denkweise immer mehr, und

seit der Mitte des dritten wird sie durch Plotin im Neuplatonismus zu einem umfassenden System ausgebildet, das alle andern teils verdrängt, teils in sich aufnimmt. Mit der Auflösung der neuplatonischen Schule im 6. Jahrhundert verschwindet die griechische Philosophie als selbständige Erscheinung vom Schauplatz der Geschichte und lebt nur noch, mit fremdartigen Elementen versetzt und in den Dienst neuer Bildungsformen gezogen, in der mittelalterlichen und der neueren Wissenschaft fort.

Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Entwicklung das griechische Denken von seinen ursprünglichen Ausgangspunkten immer weiter abführte. Aber doch zeigen uns tiefeingreifende Züge, daß wir uns mit ihr noch immer auf griechischem Boden befinden. So schroff auch der Gegensatz ist, in den die stoische Ethik Vernunft und Sinnlichkeit setzt, so bleibt doch das naturgemäße Leben ihr Wahlspruch; in der Physik kehrt die Stoa von dem platonisch-aristotelischen Dualismus zu dem heraklitischen Hylozoismus zurück, durch ihre teleologische Weltbetrachtung nähert sie sich den Vermenschlichungen des Göttlichen in der Volksreligion, und in ihrer Theologie macht sie sich die Verteidigung derselben Vorstellungen zur Pflicht, mit denen die Wissenschaft in Wahrheit schon längst gebrochen hatte. Epikur seinerseits tritt mit seiner mechanischen Physik in den ausgesprochensten Gegensatz zu dem Volksglauben wie zu der teleologischen Naturerklärung; aber sein ästhetisches Bedürfnis führt ihn zu einer neuen, wenn auch noch so dürftigen Götterlehre, und wenn seine Ethik das politische Element der altgriechischen noch viel vollständiger ausscheidet als die stoische, so steht dafür jene Harmonie des sinnlichen und des geistigen Lebens, die sein praktisches Ideal ist, der ursprünglich hellenischen Auffassung um ebensoviel näher. Auch die skeptischen Schulen entfernen sich aber von dieser in ihren praktischen Grundsätzen nicht allzu weit, während sie andrerseits die Unmöglichkeit des Wissens als ein natürliches Verhängnis mit einer Ruhe hinnehmen, die der christlichen Zeit

nicht mehr so leicht möglich ist. Aber auch die Erscheinung, die den Übergang der griechischen Welt in die christliche am lautesten ankündigt, die neupythagoreische und neuplatonische Spekulation, läßt doch ihren Zusammenhang mit der antiken Anschauungsweise noch deutlich erkennen. So tief sie die sichtbare Welt unter die unsichtbare stellt, so gilt ihr doch auch jene immer noch für erfüllt von göttlichen Kräften, für eine in ihrer Art vollkommene Erscheinung der höheren; die Schönheit der Welt wird gegen die Naturverachtung der Christen, ihre Ewigkeit gegen die Annahme einer Weltschöpfung verteidigt; und jene Ordnungen von übermenschlichen Wesen, in welchen die göttlichen Kräfte zur Welt herabsteigen, mit deren Beistand die Menschen sich zur Gottheit erheben sollen, sind das metaphysische Gegenbild des volkstümlichen Polytheismus, dessen letzte Vorkämpfer diese Philosophen gewesen sind.

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

§ 9. Ihr Entwicklungsgang.

Den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Welterklärung machte unter den Griechen der Milesier Thales, an den seine Landsleute Anaximander und Anaximenes, später Diogenes der Apolloniate und andre Vertreter der altionischen Schule sich anschlossen. Durch die Ionier Pythagoras und Xenophanes wurden diese Bestrebungen nach Unteritalien verpflanzt und mit so eigenartiger Forschung weitergeführt, daß von jedem der beiden eine neue Schule ausging. Diese drei ältesten, ihrer Entstehung nach noch dem 6. Jahrhundert v. Chr. angehörigen Schulen treffen nun darin zusammen, daß sie bei den Gründen der Dinge, welche die Wissenschaft aufzeigen soll, zunächst an ihre substantiellen Gründe, d. h. an das denken, aus dem sie entstanden sind und ihrem Wesen nach fortwährend bestehen, daß sie dagegen die Aufgabe noch nicht ausdrücklich ins Auge fassen, das Entstehen, das Vergehen und die Veränderung als solche zu erklären; dazu hat vielmehr erst Parmenides dadurch den Anstoß gegeben, daß er ihre Möglichkeit bestritt. In diesem Sinne fragen die altionischen Philosophen nach dem Stoff, aus dem die Welt gebildet wurde, und nach der Art, wie sie aus ihm entstanden sei. Die Pythagoreer suchen das Wesen, aus dem die Dinge bestehen, in der Zahl, deren Bestand und Beschaffenheit sie von der festen, nach Zahlen bestimmbaren Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen herleiten. Die eleatische Philosophie, von

der Einheit der Welt ausgehend, erkennt in Parmenides ihr Wesen in dem Sein als solchem; und indem sie nun aus dem Begriff des Seienden alles Nichtsein unbedingt ausschließt, erklärt sie die Vielheit der Dinge und die Bewegung für undenkbar.

Eine neue Wendung der naturphilosophischen Forschung beginnt mit Heraklit [1]). Indem er es aussprach, daß es in dem unablässigen Wechsel der Stoffe und der Stoffverbindungen überhaupt nichts Bleibendes gebe als das Gesetz dieses Wechsels, stellte er seinen Nachfolgern die Aufgabe, diese Erscheinung selbst zu erklären, den Grund der Veränderung und Bewegung anzugeben. Empedokles, Leukippos und Anaxagoras versuchten dies in der Art, daß sie alles Werden und alle Veränderung auf die Verbindung und Trennung ungewordener, unvergänglicher und an sich selbst unveränderlicher Stoffe zurückführten, daß sie also das Werden selbst von einem ursprünglichen Sein herleiteten, das sich zwar durch seine Vielheit und Geteiltheit von dem Seienden des Parmenides unterscheidet, im übrigen aber dessen wesentliche Eigenschaften teilt. Als den ersten Urheber dieses Gedankens haben wir wahrscheinlich Leukippos zu betrachten. Jene Urstoffe denkt sich Empedokles qualitativ verschieden, der Zahl nach begrenzt, ins unendliche teilbar; Leukippos qualitativ gleichartig, der Zahl nach unbegrenzt, unteilbar; Anaxagoras qualitativ verschieden, der Zahl nach unbegrenzt, ins unendliche teilbar. Um die Bewegung zu erklären, auf der alle Verbindung und Trennung der Stoffe beruht, fügt Empedokles den Elementen die bewegenden Kräfte in mythischer Gestalt bei; Leukippos und Demokrit versetzen die Atome in den leeren Raum, in dem sie sich von Urbeginn an bewegen; Anaxagoras endlich nimmt seine Zuflucht zu dem weltbildenden Geiste.

Hiermit ist der bisherige Standpunkt der Physik in Wahrheit überschritten; grundsätzlich aufgegeben wird er von

---

[1]) [Über das zeitliche Verhältnis zwischen Heraklit und Parmenides siehe S. 61 Anm. 1.]

der Sophistik. Sie bestreitet jede Möglichkeit eines objektiven Wissens (Protagoras und Gorgias), beschränkt die Philosophie auf die Fragen des praktischen Lebens, entzieht aber auch diesem selbst jede allgemeingültige Norm, und sie arbeitet dadurch der sokratischen Reform der Philosophie teils unmittelbar in die Hände, teils macht sie mittelbar, durch die Einseitigkeit und Bedenklichkeit ihrer eigenen Ergebnisse, eine solche Reform zum Bedürfnis.

I. Die drei ältesten Schulen.

A. Die alten Ionier.

§ 10. Thales.

Thales war ein Bürger von Milet, der von böotischen Kadmeern abstammte, ein Zeitgenosse des Solon und Kroisos. Seine Geburt wurde von Apollodor nach Diog. I 37 auf Ol. 35, 1, 640/39 v. Chr. (wahrscheinlich aber erst Ol. 39, 1, 624/3 v. Chr.), sein Tod auf Ol. 58, 3 (546/5 v. Chr.) angesetzt; wobei für die Berechnung des ersteren die Sonnenfinsternis des Jahres 585 (s. u.) maßgebend gewesen zu sein scheint. Seine Stellung an der Spitze der sieben Weisen (s. S. 28) und die Berichte bei Herod. I 75. 170 und Diog. I 25 zeugen für das Ansehen, in dem er wegen seiner praktischen Klugheit und staatsmännischen Einsicht stand. Zugleich wird aber das mathematische und astronomische Wissen gerühmt, das er sich (nach Eudemos) — vielleicht auf Handelsreisen — in Phönizien und Ägypten erworben und nach Griechenland verpflanzt habe: von den Beweisen dieses Wissens, die ihm zugeschrieben werden, ist der berühmteste, daß er die Sonnenfinsternis, die 585 v. Chr. den 28. Mai (nach julianischem Kalender) stattfand, für das Jahr ihres Eintretens vorhergesagt haben soll (Herod. I 74 u. a.)[1]). Mit diesen mathematischen Studien

[1]) Vgl. Schlachter Altes und Neues über die Sonnenfinsternis des Th. G.-Pr. Bern 1898. [Burnet, Anf. d. griech. Phil. S. 19 f. 32. Weitere Literatur PhdG.[6] I 258 Anm.]

und dem durch sie geweckten wissenschaftlichen Sinn stand es nun wohl in Verbindung, wenn er auch die Frage nach den letzten Gründen der Dinge in andrer als mythologischer Form zu beantworten übernahm; und andrerseits entspricht es dem elementaren Charakter jener ältesten griechischen Mathematik, daß seine Physik nicht über einen ersten Anfang hinauskam. Er erklärte nämlich das Wasser für den Stoff, aus dem alles entstanden sei und bestehe; wie er denn auch sagte, die Erde schwimme wie ein Holz auf dem Wasser, und daraus ihr Beharren im Mittelpunkte der Welt begreiflich machte. Über die Gründe dieser Annahme spricht schon Aristoteles[1]) nur nach eigener Vermutung; denn eine Schrift des Thales lag ihm nicht vor, und es gab eine solche ohne Zweifel überhaupt nicht; die, welche von Späteren erwähnt werden, sind samt den Lehren, die sie daraus mitteilen, für untergeschoben zu halten. Über die Art, wie die Dinge aus dem Wasser entstehen, hatte sich Thales, wie es scheint, nicht näher erklärt: er dachte sich wohl mit dem Stoffe die wirkende Kraft unmittelbar verknüpft und diese selbst im Geiste der alten Naturreligion als etwas der menschlichen Seele Analoges; wie dies auch die Aussprüche (Arist. De an. I 5. 411a 7. 405a 19) andeuten, daß alles von Göttern erfüllt sei, und daß der Magnet eine Seele (d. h. Leben) habe, da er das Eisen anziehe. Er faßte demnach den Stoff als belebt und beseelt auf, eine Anschauung, die auch bei seinen Nachfolgern wiederkehrt, und die man zutreffend als Hylozoismus oder auch als Hylopsychismus (Döring) bezeichnet hat. Daß er dagegen die weltbildende Kraft ausdrücklich als Gottheit oder Geist oder Weltseele vom Stoff unterschied, läßt sich nicht annehmen. Wie dürftig aber dieser erste Anfang einer physikalischen Theorie uns erscheinen mag, so wichtig war es doch, daß mit einer solchen Theorie überhaupt ein Anfang gemacht war. Einen erheblichen Fortschritt finden wir schon bei Anaximander.

---

[1]) Metaph. I 8. 983b 22; bestimmter drückt sich Theophrast bei Simpl. Phys. 23, 21 (Diels Doxogr. 473) aus; vgl. jedoch S. 43, 1.

§ 11. Anaximander.

Dieser bedeutende und einflußreiche Denker war ein Mitbürger des Thales, dem dessen Ansichten auch dann nicht unbekannt geblieben sein können, wenn er sie nicht durch förmlichen Unterricht fortpflanzte. 610/9 v. Chr. geboren, starb er bald nach 547/6 (Diog. II 2). Durch astronomische und geographische Kenntnisse in seiner Zeit hervorragend, nahm er auch die von Thales angeregten kosmologischen Untersuchungen mit selbständiger Forschung auf; seine Ergebnisse legte er, der älteste griechische Prosaiker und der erste philosophische Schriftsteller, in seiner eigenen, frühe verlorenen Schrift nieder. Als den Anfang (*ἀρχή*) von allem bezeichnete er das Unbegrenzte (*ἄπειρον*), d. h. die unendliche Masse des Stoffes, aus der alle Dinge entstanden sind, und in die sie durch ihren Untergang zurückkehren, um „einander Buße und Strafe zu zahlen für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit“ [1]). Bei diesem Urstoff dachte er aber weder an eines von den späteren vier Elementen noch an einen Stoff, der zwischen Luft und Feuer oder Luft und Wasser in der Mitte stehe [2]), noch endlich an ein solches Gemenge der besondern Stoffe, in dem diese als bestimmte und qualitativ verschiedene enthalten gewesen wären [3]). Es ergibt sich vielmehr nicht allein aus Theophrasts bestimmter Angabe

---

[1]) Simpl. Phys. 24, 18 (Diels Doxogr. 476). Vgl. Phil. d. Gr. I^6 272, 1.

[2]) Zwei von Aristoteles ohne Nennung ihrer Urheber erwähnte, von mehreren seiner Kommentatoren, zum Teil im Widerspruch mit ihren eigenen sonstigen Angaben, Anaximander beigelegte Annahmen. Die zweite schreibt ihm mit andern Lütze Über das *ἄπειρον* Anaximanders (Leipzig 1878) zu, beide zugleich Neuhäuser Anax. Miles. (1883) S. 44—273. [Neuerdings hat Heidel Arch. f. G. d. Phil. XIX (1906) 333 ff. nachzuweisen versucht, daß Anaximander und mit ihm sämtliche Vorsokratiker überhaupt keine qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις* im Sinne des Aristoteles), sondern nur eine quantitative angenommen haben.]

[3]) Über diese von H. Ritter I 201 ff. 283 ff. seiner Einteilung der ionischen Philosophen in Mechaniker und Dynamiker zugrunde gelegte und immer noch von einzelnen geteilte Annahme s. Phil. d. Gr. I^6 275 ff.

(bei SIMPL. Phys. 27, 17 ff. 154, 14 ff. [DIELS Doxogr. 479]), sondern auch aus aristotelischen Aussagen [1]), daß Anaximander sein Unbegrenztes von allen bestimmten Stoffen entweder ausdrücklich unterschieden oder, was wahrscheinlicher ist, daß er sich über seine nähere Beschaffenheit gar nicht erklärt hatte, aber mit ihm eben nur den Stoff bezeichnen wollte, der noch keine von den unterscheidenden Eigenschaften der besonderen Stoffe besitze. So wurde ihm sein als räumlich unbegrenzt (infinitum) aufgefaßtes *ἄπειρον* zugleich auch zu einem in sich selbst, seiner Beschaffenheit nach Unbestimmten (indefinitum, *ἀόριστον*). Für die Ungrenztheit dieses Urstoffes machte Anaximander, freilich mit Unrecht, geltend, daß er sich sonst in der Erzeugung der Dinge erschöpfen würde [2]). Als der Urstoff ist das Unbegrenzte ungeworden und unvergänglich, und ebenso ewig ist seine Bewegung. Eine Folge dieser Bewegung ist die „Ausscheidung" (*ἐκκρίνεσθαι*) bestimmter Stoffe. Zunächst trennten sich das Warme und das Kalte, aus beiden entstand das Feuchte; aus ihm sonderten sich die Erde, die Luft und der Feuerkreis ab, der diese als kugelförmige Schale umgab. Indem der letztere zersprang, bildeten sich radförmige, mit Feuer gefüllte, mit Öffnungen versehene Hülsen, die, durch Luftströmungen bewegt, sich um die Erde in geneigt horizontaler Richtung drehen; das Feuer, das diese während ihrer Drehung aus ihren Öffnungen ausströmen, und das durch die Ausdünstungen der Erde sich fortwährend erneuert, gibt die Erscheinung der durch den Himmelsraum ziehenden Gestirne; eine Vorstellung, die sich für uns zwar fremdartig genug ausnimmt, die aber in Wahrheit der erste uns bekannte Versuch ist, die regelmäßige Bewegung der Gestirne in der Weise der späteren Sphärentheorie mechanisch zu

---

[1]) Phys. I 4. 187a 20, III 5. 204b 22 ff. De caelo III 5. 303b 13 ff. Vgl. Phil. d. Gr. I⁵ 213 f.

[2]) ARIST. Phys. III 4. 203b 18. 8. 208a 8 vgl. m. Aët. I 3, 3 (Doxogr. 277) u. a.; s. Phil. d. Gr. I⁶ 272 f.

erklären[1]). Die Erde hat die Gestalt einer Walze; durch ihren gleichmäßigen Abstand von den Grenzen der Welt (die somit als Kugel gedacht zu sein scheint) erhält sie sich in Ruhe. Anfangs in flüssigem Zustand, ließ sie bei ihrer allmählichen Austrocknung die lebendigen Wesen aus sich hervorgehen[2]; die Menschen zuerst, in fischartige Umhüllungen eingeschlossen, im Wasser, das sie erst dann verließen, als sie so weit herangewachsen waren, daß sie sich auf dem Lande fortbringen konnten. Daß schon Anaximander, den Voraussetzungen seiner Kosmologie entsprechend, einen periodischen Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung, und infolge davon eine anfangs- und endlose Reihe aufeinanderfolgender Welten angenommen habe, wird von einer glaubwürdigen, auf Theophrast zurückzuführenden Überlieferung behauptet und von Schleiermacher[3]) mit Unrecht bezweifelt. Unwahrscheinlich dagegen ist, daß er auch ein Nebeneinander zahlloser Weltsysteme im unendlichen Raume gelehrt hat.

§ 12. Anaximenes.

Anaximenes, gleichfalls ein Milesier, wird von Späteren der Schüler Anaximanders genannt, dessen Einfluß sich bei ihm deutlich verrät. Seine Lebenszeit[4]) ist nach Apollodor zwischen 585/4 und 528/4 v. Chr. zu setzen. Von seiner in ionischer Prosa verfaßten Schrift hat sich nur ein kleines Bruchstück erhalten.

In seiner physikalischen Theorie weicht Anaximenes darin von Anaximander ab, daß er als das Erste nicht mit jenem

[1]) A.s Annahme über Größe und Entfernung der Gestirne bespricht Diels Arch. f. Gesch. d. Phil. X 228 ff.

[2]) Nach Aët. V 19, 4 (Doxogr. 430) sollen die ersten Tiere im Feuchten entstanden und mit stacheligen Rinden umhüllt gewesen sein, die sie bei ihrem Übergange zum Lande abgeworfen hätten.

[3]) Über Anaximandros. Werke, 3. Abt. II 195 ff.

[4]) Auf Grund der von Diels berichtigten Angabe Hippolyt. Refut. haer. I 7, daß seine ἀκμή (= dem 40. Lebensjahr) Ol. 58, 3 (546/5 v. Chr.) falle, und unter der Voraussetzung, daß bei Diog. II 3 die Data verwechselt seien und das γεγένηται die ἀκμή bezeichne.

den unendlichen Stoff ohne nähere Bestimmung, sondern mit Thales einen qualitativ bestimmten Stoff setzt; aber er schließt sich dadurch wieder an ihn an, daß er hierfür einen solchen Stoff wählt, dem die wesentlichen Eigenschaften des anaximandrischen Urwesens, die Unbegrenztheit und die unaufhörliche Bewegung, gleichfalls zuzukommen scheinen. Dieses beides findet sich aber bei der Luft. Sie breitet sich nicht bloß ins Grenzenlose aus, sondern sie ist auch in beständiger Bewegung und Veränderung begriffen und erweist sich (nach der altertümlichen Vorstellung, für welche die Seele mit der Lebensluft zusammenfällt) als der Grund alles Lebens und aller Bewegung in den lebenden Wesen. „Wie unsre Seele, die aus Luft besteht, uns zusammenhält, so umfaßt auch die ganze Welt der wehende Hauch (*πνεῦμα*) und die Luft" (Anax. b. Aët. I 3, 4 [Doxogr. 278])[1]). Durch ihre anfangs- und endlose Bewegung erleidet die Luft eine Veränderung, die näher zwiefacher Art ist: Verdünnung (*μάνωσις*, *ἀραίωσις*) oder Lockerung („*χαλαρόν*") und Verdichtung (*πύκνωσις*) oder Zusammenziehung (*συστέλλεσθαι*). Jene ist zugleich Erwärmung, diese Erkältung. Durch Verdünnung wird die Luft zu Feuer, durch Verdichtung zu Wind, weiter zu Wolken, Wasser, Erde, Steinen; was Anaximenes zunächst wohl von den atmosphärischen Vorgängen und Niederschlägen abstrahiert hat. Bei der Weltentstehung bildete sich zuerst die Erde, die nach Anaximenes flach ist wie eine Tischplatte und deshalb von der Luft getragen wird; die von ihr aufsteigenden Dünste verdünnten sich zu Feuer; Teile dieses, von der Luft zusammengedrückt, sind die Gestirne; von ähnlicher Gestalt wie die Erde, umkreisen sie diese auf der Luft schwebend (falls dies nicht bloß von den Planeten gesagt wurde) in seitlicher Richtung wie ein um den Kopf gedrehter Hut. Mit Anaximander nahm, wie glaubhaft berichtet wird, auch Anaximenes einen Wechsel der Weltbildung und Weltzerstörung an.

---

[1]) [Die Echtheit dieses Bruchstücks bezweifelt mit unzureichenden Gründen K. Reinhardt, Parmenides (1916) S. 175. PhdG.[6] I 319, 1.]

§ 13. Spätere Anhänger der altionischen Schule; Diogenes.

Die Schule, welche die milesischen Philosophen im sechsten Jahrhundert begründet hatten, begegnet uns auch noch im fünften. Hippon, der im zweiten Drittel dieses Jahrhunderts lebte, hielt mit Thales das Wasser oder genauer das Feuchte (ὑγρόν) für den Grundstoff der Welt; dabei leitete ihn[1]) zunächst die Analogie des tierischen Lebens, wie er denn auch die Seele für eine aus dem Samen entstandene Feuchtigkeit hielt. Aus dem Wasser sollte das Feuer und aus der Überwindung des Wassers durch das Feuer die Welt hervorgegangen sein. An Anaximenes hielt sich der sonst unbekannte Idaios, wenn er die Luft für das Ursprünglichste erklärte; ebenso stehen die S. 39, 2 berührten vermittelnden Annahmen der seinigen am nächsten (vgl. Diels Vorsokr. I³ 415, 32 ff.). Noch um 430 machte Diogenes aus Apollonia, der nach Theophrast (Doxogr. 477) sich in eklektischer Weise vielfach an Anaxagoras, aber auch an Leukippos anschloß, den Versuch, Anaximenes' monistischen Materialismus gegen die Lehre des Anaxogoras von dem weltbildenden Geiste dadurch zu schützen, daß er in der Luft selbst schon die Eigenschaften nachwies, die jener nur dem Geiste zusprechen zu dürfen glaubte. Wenn nämlich einerseits (wie Diogenes wohl Empedokles und Anaxagoras entgegenhält) ein gemeinsamer Stoff aller Dinge angenommen werden müsse, da sonst keine Mischung und Wechselwirkung der Dinge möglich wäre, andrerseits eben dieser Stoff auch ein denkendes und vernünftiges Wesen sein müsse, wie dies teils seine zweckmäßige Verteilung, teils und besonders das Leben und Denken der Menschen und Tiere beweise, so finden sich eben diese Merkmale in der Luft vereinigt. Sie sei es, die alles durchdringe

[1]) Nach der aus Simpl. Phys. 23, 18 f. Aët. I 3, 1 (Doxogr. 276, vgl. 220) zu entnehmenden Angabe Theophrasts, die sich zwar hinsichtlich des Thales nur auf Vermutung, bei Hippon dagegen auf seine Schrift zu gründen scheint.

und (als Seele) in den Tieren das Leben, die Bewegung, das Denken erzeuge. Sie ist daher nach Diogenes das ungewordene, unbegrenzte, vernünftige Wesen, das alles beherrscht und ordnet. Bloße Umwandlungen (ἑτεροιώσεις) der Luft sind alle Dinge. Näher besteht ihre Umwandlung (nach Anaximenes) in der Verdünnung und Verdichtung oder, was dasselbe, in der Erwärmung und Erkältung. Das Dichtere und Schwerere sank nieder, das Leichtere stieg empor, und es sonderten sich so die zwei Massen, aus denen im weiteren Verlauf durch die von dem Warmen bewirkte Drehung die Erde und die Gestirne entstanden. Aus dem Erdschlamm gingen (wohl durch den Einfluß der Sonnenwärme) Pflanzen, Tiere und Menschen hervor; die Seele der lebenden Wesen besteht aus einer Luft, die zwar lange nicht so heiß ist wie die der Sonne, aber wärmer als die atmosphärische. Nach der näheren Beschaffenheit dieser Luft richtet sich die der verschiedenen Arten von lebenden Wesen. Die Erscheinungen des körperlichen und des seelischen Wesens, wie namentlich den Blutumlauf (eine genaue Beschreibung des Adersystems von ihm ist uns noch erhalten; s. Fr. 6), die Sinnestätigkeiten und das Denken, bemühte sich Diogenes nicht ohne Scharfsinn aus seiner Theorie zu erklären. Mit den älteren Ioniern und Heraklit nahm auch er eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten an. [Daß sich seine Lehre schnell und in den weitesten Kreisen verbreitete, beweist ihr Vorkommen bei Euripides (Troad. 884 ff. Hel. 1014 ff.) und ihre Verspottung in den Wolken des Aristophanes (s. besonders V. 225 ff. 264. 828 ff.).]

B. Die Pythagoreer.

§ 14. Pythagoras und seine Schule.

Die Geschichte des Pythagoras wurde schon frühe und, je länger sie sich in der Überlieferung fortpflanzte, um so mehr, von so vielen unhistorischen Sagen und Vermutungen überwuchert, in seine Lehre wurde namentlich seit dem Aufkommen der neupythagoreischen Schule und durch die von

ihr im großen betriebene Unterschiebung pythagoreischer Schriften so viel Späteres hineingetragen, daß es der umsichtigsten Kritik bedarf, um die ungeschichtlichen Bestandteile der uns vorliegenden Berichte auszuscheiden. Ein höherer Grad von Sicherheit läßt sich, was die Geschichte der pythagoreischen Schule und ihres Stifters betrifft[1]), nur für wenige Hauptpunkte, hinsichtlich ihrer Lehre nur für die Bestandteile gewinnen, über welche uns die echten Bruchstücke des Philalaos[2]), die Mitteilungen des Aristoteles und die Angaben der späteren Doxographen unterrichten, die wir auf Theophrast zurückzuführen berechtigt sind[3]).

Pythagoras, der Sohn des Mnesarchos, wurde in Samos geboren, wohin seine Vorfahren, tyrrhenische Pelasger, aus Phlius eingewandert waren. Von den ungenauen, vielfach auseinandergehenden Angaben über seine Lebenszeit kommen der Wirklichkeit wohl am nächsten die wahrscheinlich auf Apollodor zurückgehenden Ansätze (s. Jacoby Apollodors Chronik 216 ff.), nach denen er 571/0 geboren, 532/1 nach Italien kam und 497/6 im Alter von etwa 75 Jahren starb[4]).

---

[1]) Über uns bekannte griechische Biographien des Pyth. vgl. S. 8 f. 10.

[2]) Die überlieferten Bruchstücke des Philol. hat Böckh (Philolaos d. Pythag. Lehren 1819) bearbeitet. Gegenüber dem Versuche Schaarschmidts (D. angebl. Schriftstellerei d. Philol. 1864), die Unechtheit aller dieser Bruchstücke nachzuweisen, hat der Verf. seine schon früher ausgesprochene Ansicht, daß die aus dem Buche π. ψυχῆς stammenden Fr. 21. 22 untergeschoben, die übrigen, zum Teil schon von Aristoteles benutzten, echt seien, in Hermes X 178 ff. und Phil. d. Gr. I[6] 369 ff. 476 ff. 523 ff. näher begründet. [Für die Unechtheit sämtlicher Fragmente tritt jetzt Burnet, Anfänge S. 257 ff. mit teilweise neuen Gründen ein. Zweifel hegt auch v. Wilamowitz, Platon II 88 f.]

[3]) Unter den neueren Darstellungen der pythagoreischen Philosophie ist neben den bekannten umfassenderen Werken Chaignet Pythagore et la phil. pyth. (2 Bde. 1873) als eine sorgfältige Arbeit zu nennen, die aber doch unzuverlässigen Berichten noch zu viel Vertrauen schenkt; Röths kritiklose und romanhafte „Gesch. uns. abendländischen Philosophie“ Bd. 2 (1858) kann nur mit größter Vorsicht benutzt werden.

[4]) [Über eine andre vorappollodorische Berechnung der Lebenszeit des Pyth., wonach die ἀκμή nicht in das Jahr 532/1, sondern in 538 gesetzt wurde, s. Laqueur Herm. 42 (1907) 530 ff.]

Als den gelehrtesten Mann seiner Zeit bezeichnet ihn schon Heraklit [1]); aber wie und woher er sich seine Kenntnisse erwarb, wissen wir nicht. Die Angaben Späterer über seine Bildungsreisen in die östlichen und südlichen Länder können bei der Unzuverlässigkeit der Zeugen, dem späten Auftreten dieser Nachrichten und den (S. 20 berührten) verdächtigen Umständen, unter denen sie auftreten, nicht für Überlieferungen, die auf geschichtlicher Erinnerung beruhen, sondern nur für Vermutungen gelten, zu denen namentlich die Lehre von der Seelenwanderung und einige orphisch-pythagoreische Gebräuche Anlaß gaben. Selbst von einer Anwesenheit des Pythagoras in Ägypten, der an sich keine innere Unwahrscheinlichkeit entgegenstände, war der älteren Überlieferung allen Anzeichen nach nichts bekannt. Das früheste Zeugnis dafür ist eine Prunkrede des Isorkates, die auf Glaubwürdigkeit selbst keinen Anspruch macht (Busir. 28, vgl. 33); Herodot (II 81. 123, vgl. c. 49. 53) scheint von einem Aufenthalt des Philosophen in Ägypten noch nichts zu wissen; von Platon und Aristoteles vollends ist es (nach S. 21 f.) sehr unwahrscheinlich, daß sie ein so einflußreiches System wie das pythagoreische aus Ägypten herleiteten; die Lehre von der Seelenwanderung, die Pythagoras in Ägypten [2]) kennen gelernt haben soll, war den Griechen schon vor ihm bekannt, während sie der ägyptischen Religion (trotz Herod. II 123) fremd war. Glaubwürdiger, aber doch auch nicht

---

[1]) Fr. 129 D = 17 Byw. b. Diog. VIII 6: *Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων· καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς* (wofür Her. wahrscheinlich nur *ταῦτα* geschrieben hatte) *ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθείην, κακοτεχνίην.* [Diels (Vorsokr. I³ 104, 1 Anm. zu Fr. 129) geht wohl zu weit, wenn er dieses ganze Fragment als unecht bezeichnet. Als Vielwisser erscheint Pythagoras auch bei Heraklit Fr. 40. PhdG.⁶ I 393, 5.] Vgl. auch Herod. IV 95: *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.*

[2]) [Auch der Versuch L. v. Schröders „Pythagoras und die Inder" (1884), die pythagoreische Seelenwanderungslehre aus der ihr in mancher Hinsicht ähnlichen Lehre der Inder herzuleiten, muß als mißglückt betrachtet werden.]

sicher ist die (seit der Mitte des 4. Jahrhunderts bei Diog. I 118 ff. u. a. bezeugte) Angabe, daß er Pherekydes (s. S. 26) zum Lehrer gehabt habe, und wenn auch sein Schülerverhältnis zu Anaximander (bei Porph. v. Pyth. 2. 11) zunächst nicht auf Überlieferung, sondern auf bloßer Vermutung zu beruhen scheint, spricht doch das Verhältnis der pythagoreischen Astronomie zu der Anaximanders (s. o. S. 40) für seine Bekanntschaft mit dem milesischen Philosophen. Nachdem Pythagoras seine Wirksamkeit, wie es scheint, schon in seiner Heimat begonnen hatte, fand er ihren Hauptschauplatz in Unteritalien (s. S. 45). Er ließ sich in Kroton nieder und stiftete hier einen Verein, der unter den italischen und sizilischen Griechen zahlreiche Anhänger fand. Die spätere Sage schildert sein Auftreten in diesen Gegenden als das eines Propheten und Wundertäters, seine Schule als einen Bund von Asketen, unter strenger Ordenszucht in Gütergemeinschaft lebend, der Fleischkost, der Bohnen, der wollenen Kleidung sich enthaltend, mit unverbrüchlich gewahrtem Schulgeheimnis. Der geschichtlichen Betrachtung stellt sich der pythagoreische Verein zunächst als eine Form des damaligen Mysterienwesens dar: seinen Mittelpunkt bilden die „Orgien“, die Herodot II 81, sein Hauptdogma die Lehre von der Seelenwanderung, die schon Xenophanes (Fr. 7 bei Diog. VIII 36) erwähnt. Von den Geweihten wurde eine Reinheit des Lebens (*Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* Platon Rep. X 600 B) verlangt, die ihnen jedoch, den besten Zeugen zufolge, nur wenige und leicht zu erfüllende Enthaltungen auferlegte[1]). Was den pythagoreischen Verein vor allen verwandten Erscheinungen auszeichnet, ist die ethisch-reformatorische Wendung, die dem mystischen Dogma und Kultus von Pythagoras gegeben wurde, das Bestreben,

[1]) [Doch ist wahrscheinlich mit Rohde Psyche³ II 163 f. (vgl. Burnet, Anf. S. 67 ff.) anzunehmen, daß die Pythagoreer schon in der ältesten Zeit sich einer strengeren Askese (Enthaltung vom Genusse des Fleisches außer dem Tieropfer, der Fische und der Bohnen) befleißigten; es hing dies teils mit ihrer Seelenwanderungslehre (s. S. 51), teils mit gewissen abergläubischen Vorstellungen (vgl. S. 52, 1) zusammen.]

seine Mitglieder zu leiblicher und geistiger Gesundheit, zur Sittlichkeit und Selbstbeherrschung zu erziehen. Mit diesem Bestreben steht nicht bloß die Pflege mancher Künste und Fertigkeiten, der Gymnastik, der Musik, der Heilkunde, sondern auch die wissenschaftliche Tätigkeit in Verbindung, die innerhalb des Bundes nach dem Vorgang seines Stifters geübt wurde, und an der sich, auch ohne eigentliches Schulgeheimnis, andre als seine Mitglieder wohl nur selten beteiligen konnten. Die mathematischen Wissenschaften hatten bis um den Anfang des 4. Jahrhunderts ihren Hauptsitz in der pythagoreischen Schule, und an sie schloß sich jene Naturlehre an, die auch bei den Pythagoreern den wesentlichen Inhalt ihres philosophischen Systems bildet. Daß aber eine ethische Reform, wie sie Pythagoras erstrebte, sofort auch zur politischen werden mußte, war für den Griechen in jener Zeit selbstverständlich. In der Politik waren die Pythagoreer, dem ganzen Geist ihrer Lehre gemäß, Verteidiger der dorisch-aristokratischen[4]), auf strenge Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze abzielenden Einrichtungen; und sie beherrschten in diesem Sinn längere Zeit durch ihren Einfluß viele von den großgriechischen Städten. Indessen gab diese politische Parteistellung des pythagoreischen Vereins schon frühe Anlaß zu Angriffen gegen ihn, die Pythagoras selbst noch bestimmten, von Kroton nach Metapontion auszuwandern, wo er sein Leben beschloß; und nach vieljährigen Reibungen gab später, wahrscheinlich erst um 440—430 v. Chr.[2]), die Verbrennung des pythagoreischen Versammlungshauses in Kroton das Zeichen zu einer über ganz

---

1) [Nach Ed. Meyer Gesch. d. Altert. II § 502 Anm. ist die bisher herrschende Ansicht, daß Pyth. ein Vertreter des „dorischen Ideals" war, nicht länger aufrechtzuerhalten: P. war ein Ionier, und der Bund beschränkte sich ursprünglich auf achäische Kolonien. Zweifelhaft ist auch, ob der Bund eine unmittelbar politische Tätigkeit im aristokratischen Sinne entfaltet hat. S. Burnet Anf. S. 76 ff.]

2) [Nach Corssen Philol. 70 (1912) S. 332 ff. fällt die Sprengung des pythagoreischen Bundes wahrscheinlich nicht vor das letzte Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts.]

Unteritalien sich erstreckenden Verfolgung, in der viele von den Pythagoreern umkamen und die übrigen zersprengt wurden. Zu diesen Flüchtlingen, durch die das mittlere Griechenland erst mit dem Pythagoreismus bekannt wurde, gehören Philalaos (s. o. S. 45, 2) und Lysis, der Lehrer des Epameinondas, die beide in Theben lebten. Ein Schüler des ersteren war Eurytos, dessen Schüler von Aristoxenos als die letzten Pythagoreer bezeichnet werden[1]). Um den Anfang des 4. Jahrhunderts treffen wir in Tarent Kleinias und bald nachher den berühmten Archytas, durch den dem Pythagoreismus aufs neue die Leitung eines mächtigen Gemeinwesens zufiel; bald nach ihm scheint aber die pythagoreische Philosophie, die sich in der alten Akademie mit dem Platonismus verband, innerhalb des pythagoreischen Bundes auch in Italien zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken zu sein, während die pythagoreischen Mysterien allerdings (vgl. § 91) sich erhielten und sogar an Verbreitung gewannen.

§ 15. Das pythagoreische System: die Zahl und ihre Elemente.

Wie die praktischen Bestrebungen des Pythagoras darauf ausgingen, das menschliche Leben geordnet und harmonisch zu gestalten, so faßt auch die Weltansicht, die sich an sie anschloß, und deren leitende Gedanken doch wohl von Pythagoras selbst herrühren[2]), vor allem jene Ordnung und Har-

[1]) [Diog. L. VIII 25—33 wird von M. Wellmann, Hermes LIV (1919) S. 225 ff. auf den diesem Kreis angehörigen Xenophilos (DV.[3] 39) zurückgeführt.]

[2]) [Was von den einzelnen Lehren der Schule auf den Stifter zurückgeht, läßt sich bei dem Stande unsrer Überlieferung nicht mit Sicherheit ermitteln (s. S. 44 f.). Doch geht Windelband Gesch. d. antiken Phil. 3. Aufl. (hrsg. v. Bonhöffer) S. 21 ff. zu weit, wenn er, wie schon vor ihm Brandis Pythagoras aus der Reihe der eigentlichen Philosophen völlig ausschließt und ihn nur als sittlich-religiösen Reformator betrachtet (vgl. Bonhöffers Zusatz zu Windelbands Darstellung S. 24, 1). Im wesentlichen auf Windelbands Standpunkt stehen Döring Gesch. d. gr. Phil. I 50 ff., der auch innerhalb der altpythagoreischen Schule noch vier wissenschaftliche Entwicklungsstufen unterscheidet, und Burnet in der 1. Aufl. seiner „Early Gr. ph.“, während er in der 2. Aufl. 106 ff. (Anf.

monie ins Auge, durch welche die Gesamtheit der Dinge zu einem schönen Ganzen, einem Kosmos, verknüpft ist, und die sich uns namentlich im Einklang der Töne und in der regelmäßigen Bewegung der Gestirne zu erkennen gibt. Diese beruht aber, wie die Pythagoreer als Mathematiker bemerken, darauf, daß alles in der Welt nach Zahlenverhältnissen geordnet ist: die Zahl ist es nach Philalaos (Fr. 11 b. Stob. I S. 16, 20 W.), die das Verborgene erkennbar macht, die göttlichen Dinge (d. h. das Weltgebäude) und die Werke der Menschen, Musik und Handwerk, beherrscht, keine Lüge zuläßt. Alles ist insofern den Zahlen nachgebildet [1]). Ihrem noch ungeübten realistischen Denken verwandelt sich nun aber dieser Satz sofort in den andern, daß die Zahl das Wesen der Dinge sei, daß alles Zahl sei und aus Zahlen bestehe, und die Unklarheit, die hierin liegt, aufzulösen und den Pythagoreern die bestimmte Unterscheidung zwischen den Zahlen und den nach Zahlenverhältnissen geordneten Dingen zuzuschreiben, hieße die Eigentümlichkeit ihrer Anschauungsweise verkennen [2]).

Die Zahlen sind nun teils ungerade, teils gerade, und aus den gleichen Bestandteilen sind auch die einzelnen Zahlen zusammengesetzt. Ungerade Zahlen sind aber die, welche der Zweiteilung eine Grenze setzen, gerade die, welche dies nicht tun; jene sind begrenzt, diese unbegrenzt. Hieraus

---

S. 95 ff.) die Grundlegung der Zahlentheorie auf Pyth. selbst zurückführt. Weiteres PhdG.[6] I 429 ff.]

1) Arist. Metaph. I 6. 987 b 11: μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν.

2) [Über den ursprünglich arithmetischen Charakter der pythagoreischen Grundbegriffe s. Phil. d. Gr. I[6] 483 ff., wo die gegenteiligen Ansichten von Ritter, K. F. Hermann, Reinhold, Brandis u. a., daß die Pythagoreer ihre Prinzipien ursprünglich geometrisch oder körperlich gefaßt hätten, zurückgewiesen werden. Neuerdings hat Burnet, Anf. S. 266 ff. die gegnerische Auffassung durch eine tiefere Begründung wieder zu stützen gesucht. Vgl. O. Gilbert Arch. f. G. d. Ph. 22 (1909) 28 ff. 195 ff. Newbold Philalaos ebd. 19 (1906) 176 ff. Eine vermittelnde Stellung nimmt Heidel ebd. 14 (1901) 384 ff. ein. Vgl. auch Zitscher Philos. Unters. üb. d. Zahl (1910) 9 ff. und PhdG.[6] I 454, 1. 494.]

schließen die Pythagoreer, daß das Ungerade und das Gerade oder, allgemeiner ausgedrückt, das Begrenzende[1]) und das Unbegrenzte die Grundbestandteile der Zahlen und aller Dinge (die *πράγματα ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος*, Philol. Fr. 5) seien. Und da nun das Begrenzte den Griechen für vollkommener galt als das Unbegrenzte und Formlose, die ungerade Zahl für glückbringender als die gerade, so verknüpfte sich hiermit die Betrachtung, daß der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, des Besseren und Schlechteren, sich durch alles hindurchziehe, und es wurde (wohl erst von Jüngeren) ein Verzeichnis von zehn Grundgegensätzen aufgestellt, das so lautet: 1. Begrenztes und Unbegrenztes; 2. Ungerades und Gerades; 3. Eins und Vielheit; 4. Rechtes und Linkes; 5. Männliches und Weibliches; 6. Ruhendes und Bewegtes; 7. Gerades und Krummes; 8. Licht und Finsternis; 9. Gutes und Böses; 10. Quadrat und Rechteck.

Wegen dieser Gegensätzlichkeit der letzten Gründe bedarf es aber eines Prinzips, das die Entgegengesetzten vereinigt, und dieses ist die Harmonie als „Einheit des Mannigfaltigen und Übereinstimmung des Zwiespältigen". Wie daher alles Zahl genannt wird, so kann auch gesagt werden, alles sei Harmonie; dabei wird aber nach der unklaren Weise der Schule, das Einzelnste dem Allgemeinsten, das Symbol dem damit bezeichneten Begriff gleichzusetzen, nicht allein zwischen der Harmonie im kosmischen Sinne und der musikalischen Harmonie, sondern auch zwischen jener und der Oktave, die gleichfalls „Harmonie" genannt wurde, nicht deutlich unterschieden.

§ 16. Die pythagoreische Physik.

In der Anwendung ihrer Zahlenlehre auf die gegebenen Erscheinungen verfuhren die Pythagoreer großenteils sehr unmethodisch und willkürlich. Wo ihnen an einem Dinge eine Zahl oder ein Zahlverhältnis ins Auge fiel, erklärten

---

[1]) Von Philol. nach Aët. I 3, 10 (Dox. 283) *περαῖνον* genannt; bei Platon und Arist. steht dafür auch *πέρας*, *πεπερασμένον*, *πέρας ἔχον*.

sie diese für sein Wesen; wobei freilich nicht selten der gleiche Gegenstand mit verschiedenen Zahlen bezeichnet, noch viel häufiger aber dieselbe Zahl für die verschiedensten Gegenstände gebraucht und deshalb dann auch wohl diese untereinander (z. B. *καιρός* und die Sonne) in Beziehung gesetzt wurden. Doch wurde auch eine methodischere Durchführung der Zahlenlehre versucht, indem die verschiedenen Klassen der Dinge nach Zahlen geordnet und ihre Eigenschaften aus Zahlen erklärt wurden. Das Grundschema der Zahlen selbst ist das dekadische System; jede einzelne von den zehn ersten Zahlen hat ihre eigene Kraft und Bedeutung; vor allen tritt unter diesen die Dekas als die vollkommene, allumfassende Zahl hervor, nächst ihr die potentielle Zehn, die Tetraktys, auf welche die bekannte Schwurformel sich bezieht. Auf Zahlenverhältnissen beruhen ferner, wie die Pythagoreer (und vielleicht schon ihr Stifter) zuerst entdeckten, die Höhe und der Einklang der Töne; ihr Verhältnis, noch nicht nach der Schwingungszahl, sondern nach der Länge der tönenden Saiten bestimmt und auf die diatonische Einteilung des Heptachords (später: Oktachords) berechnet, gibt schon Philolaos (Fr. 5) für die Oktave (*ἁμονία*, später *διὰ πασῶν*) auf 1 : 2, für die Quinte (*δι' ὀξειᾶν*, später *διὰ πέντε*) auf 2 : 3, für die Quarte (*συλλαβά*, später *διὰ τεσσάρων*) auf 3 : 4, für den ganzen Ton auf 8 : 9 an. Von den Zahlen werden die Raumgestalten (an denen die griechische Mathematik die Zahlenverhältnisse zur Anschauung zu bringen pflegt) hergeleitet, wenn die Zwei die Zahl der Linie heißt, die Drei der Fläche, die Vier des Körpers. Von der Gestalt ihrer kleinsten Teile macht dann weiter Philolaos die elementarische Beschaffenheit der Stoffe abhängig, indem er von den fünf regelmäßigen Körpern das Tetraeder dem Feuer zuweist, das Oktaeder der Luft, das Ikosaeder dem Wasser, den Würfel der Erde, das Dodekaeder dem das Weltall umfassenden Äther[1]). Die Ewigkeit der Welt legen unsern Philo-

[1]) [S. Fr. 12 Schl. *καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον*; vgl. Gundermann, Rh. Mus. 69 S. 145ff. und Diels z. d. St. Ferner Eva Sachs, Die

sophen nur Spätere, im Widerspruch mit Aristoteles, bei; die Weltbildung sollte von dem Eins, d. h. dem Feuer der Mitte, ausgegangen sein, das die nächstliegenden Teile des Unbegrenzten angezogen und begrenzt habe. In ihm liegt auch fortwährend der Mittelpunkt und Zusammenhalt der Welt; es ist „die Hestia", „die Burg des Zeus" usw. Um dieses Zentralfeuer soll mit den Gestirnsphären auch die Erde sich bewegen, so daß hier zuerst der Gedanke auftritt die scheinbare tägliche Bewegung des Himmels aus einer Bewegung der Erde zu erklären. Um aber für diese Himmelskörper die vollkommene Zahl Zehn zu erhalten, wurde zwischen die Erde und das Zentralfeuer die Gegenerde eingeschoben [1]). Dieses bei Philolaos nachweisbare astronomische System scheint jedoch Pythagoras noch nicht anzugehören, während die Sphärentheorie als solche, die Kugelgestalt der Erde und die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne, die auch Parmenides kennt, bereits ihm beizulegen sein werden. Altertümlicher nimmt sich die Annahme der Sphärenharmonie aus, die, von der gewöhnlichen geozentrischen Vorstellung ausgehend, die sieben Planeten als die tönenden Saiten des himmlischen Heptachords behandelt. Seine Lehre vom Welt-

---

fünf platonischen Körper (Philol. Unters., herausg. von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Möllendorff XXIV, 1917) S. 44 ff. und danach PhdG.[6] I 515 f. Die Fünfkörperlehre und ihre Verbindung mit den Elementen ist demnach nicht das Werk der Pythagoreer, die nur den Würfel, das Tetraeder und Dodekaeder kannten, und auch diese nur empirisch, während als der eigentliche Schöpfer der fünf regelmäßigen Körper Platons Freund Theaitetos mit seinem Werk *Περὶ τῶν πέντε σχημάτων* zu gelten hat. Die irrtümliche Zurückführung der platonischen Fünfkörperlehre auf eine pythagoreische Quelle fällt vermutlich dem Speusippos zur Last. Neuestens hat v. Wilamowitz, Platon (1919) II 91 f. festgestellt, daß das rätselhafte *ὁλκάς* aus *ὁλκός* (Volumen) verderbt ist. Die sachliche Schwierigkeit, was sich der Verfasser als fünften Stoff gedacht habe, ist freilich auch damit nicht gehoben.]

[1]) S. Arist. Metaph. I 5. 986 a 8. [Doch scheinen nach andern Berichten des Aristot. und des Philippos von Opus die Pythagoreer die Existenz einer Gegenerde zur Erklärung der großen Zahl der Mondfinsternisse angenommen zu haben. S. Burnet Anf. S. 276.]

jahr (§ 45 g. E.) scheint Platon von den Pythagoreern entlehnt zu haben; durch Eudemos (b. Simpl. Phys. 732, 26 Diels) erfahren wir, daß nach Ablauf des Weltjahres alle Dinge und Zustände genau so, wie sie waren, wiederkehren sollten. Die Annahme einer Weltseele wurde den Pythagoreern in untergeschobenen Schriften neupythagoreischen Ursprungs beigelegt; indessen geht aus Aristoteles klar hervor, daß sie ihnen fremd war. Auch über die menschliche Seele scheinen sie keine eingehenderen Untersuchungen angestellt zu haben: Aristoteles weiß von ihnen nur zu berichten, daß sie die Sonnenstäubchen oder auch das, was diese bewegt, für Seelen gehalten haben (De an. I 2. 404 a 16); derselbe nennt Metaph. I 5. 985 b 30 unter dem, was die Pythagoreer auf Zahlen zurückführten, Seele und Verstand (*νοῦς*), und er bestätigt dadurch die Angabe (Theol. Arithm. 55), daß Philolaos im Anschluß an seine Ableitung des Körpers (S. 52) die physischen Eigenschaften der Fünf-, die Beseelung der Sechs-, den Verstand (*νοῦς*), die Gesundheit und das „Licht" der Sieben-, die Liebe, Klugheit und Einsicht der Achtzahl zuweise. Auch als Harmonie, vielleicht auch als die Harmonie ihres Leibes, wurde die Seele bezeichnet; und ebenso mag es richtig sein, daß Philolaos den Sitz und Keim (*ἀρχά*) des Verstandes in den Kopf verlegte, den des Lebens (*ψυχά*) ins Herz, den der Anwurzlung und des Wachstums in den Nabel, den der Besamung und Erzeugung in die Geschlechtsteile. Was uns dagegen Weiteres, der platonischen Psychologie näher Stehendes als altpythagoreisch überliefert wird, ist nicht für authentisch zu halten.

§ 17. Religiöse und ethische Lehren der Pythagoreer.

Neben den wissenschaftlichen Bestimmungen des pythagoreischen Systems ist als pythagoreisch noch eine Reihe weiterer Lehren überliefert, die unabhängig von jenen entstanden waren und mit ihnen in keine oder nur in eine lose Verbindung gebracht wurden. Dahin gehört vor allem der

Glaube an eine Seelenwanderung, den Pythagoras wahrscheinlich aus den orphischen Mysterien herübernahm (vgl. S. 46). Nach dieser Lehre ist die menschliche Seele ein unsterbliches Wesen, das wegen früherer Verschuldungen in den Körper wie in einen Kerker (*φρουρά*) oder ein Grab (*σῶμα—σῆμα*, s. Philol. fr. 14. 15) gebannt ist und nach dem Tode teils durch Bußen im Tartarus, teils durch periodisch wiederkehrende Einkörperungen in Tier- und Menschenleiber (*παλιγγενεσίαι*, bisweilen auch *μετενσωματώσεις* oder ungenau *μετεμψυχώσεις* genannt) einen langen Läuterungsprozeß durchzumachen hat. Aus diesem Kreislauf der Wiedergeburten werden nur die Seelen der Reinen und Frommen erlöst und kehren zu einem körperlosen Geistesleben zurück[1]). Hiermit im Zusammenhange steht der Glaube an Dämonen, bei denen vorzugsweise an die in der Luft umherschwebenden (s. S. 54) oder im Hades verweilenden Seelen gedacht wurde. Endlich finden sich auch einige theologische Aussprüche, die Philolaos beigelegt werden, von denen aber gerade der, welcher an Xenophanes und seine reinere Gottesidee (Fr. 20) anklingt, nicht sicher verbürgt ist, die andern kein philosophisches Gepräge tragen. Mit dem Dogma von der Seelenwanderung werden die ethischen Vorschriften der Pythagoreer durch den Hinweis auf eine Vergeltung nach dem Tode verknüpft; indessen hat diese religiöse Motivierung, die nicht bloß pythagoreisch ist, mit einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik nichts gemein. Ebensowenig findet sich eine solche in den Lebensregeln und Vorschriften, die uns teils in symbolischen Sinnsprüchen[2]), teils in andrer Form überliefert sind; eine Sammlung solcher Vorschriften (frühestens wohl aus dem 1. Jahrhundert v. Chr.) enthält

---

[1]) [S. die Darstellung des orphisch-pythagoreischen Seelenglaubens bei Gomperz Griech. Denker I S. 100 ff. Vgl. Rohde Psyche[3] II 161 ff.]

[2]) Diese pythagoreischen *σύμβολα* spiegeln zum guten Teil uralten religiösen Aberglauben wieder und sind erst später im ethischen Sinne umgedeutet worden. S. Rohde, Psyche passim, Burnet, Anf. S. 84 und Böhm, De symbolis Pythagoreis 1905.]

das sogenannte goldene Gedicht (eine zweite, wahrscheinlich durch eigene Zutaten erweitert, hatte Aristoxenos — s. o. S. 9 — verfaßt). Die sittlichen Grundsätze der Pythagoreer kommen darin zum Ausdruck: es wird Ehrfurcht vor den Göttern, den Eltern, der Obrigkeit und den Gesetzen, Vaterlandsliebe, Treue gegen Freunde, Selbstprüfung, Mäßigkeit, Reinheit des Lebens verlangt; aber eine wissenschaftliche Formulierung und Begründung erhalten diese Forderungen hier so wenig wie in der Spruchweisheit des Volkes und der Dichter. Der einzige beglaubigte Versuch, ihre Zahlenlehre auf das ethische Gebiet anzuwenden, liegt in dem Satze, daß die Gerechtigkeit eine gleichmal gleiche Zahl (oder näher eine der beiden ersten Quadratzahlen, 4 und 9) sei, weil sie gleiches mit gleichem vergilt. Auch das mag richtig sein, daß die Tugend als Harmonie bezeichnet wurde, womit aber nichts Eigentümliches von ihr ausgesagt würde. So wertvoll daher die ethische Richtung des pythagoreischen Bundes in praktischer Beziehung auch war, so dürftig ist doch der Beitrag, den seine Sittenlehre für die wissenschaftliche Behandlung der ethischen Fragen geliefert hat; das Bedürfnis einer solchen wird hier der unmittelbaren ethischen und religiösen Ermahnung gegenüber noch nicht empfunden.

§ 18. Der Pythagoreismus in Verbindung mit andern Lehren.

Aus einer Verbindung der pythagoreischen Lehre mit andern Standpunkten gingen die physikalischen Annahmen des Hippasos und Ekphantos hervor. Hippasos aus Metapontion (wohl um 450), ein Mann, der allgemein als Pythagoreer bezeichnet wird, scheint das pythagoreische Zentralfeuer mit Heraklits Urwesen kombiniert zu haben, wenn er das Feuer für den Grundstoff der Welt erklärte. Ekphantos (wie es scheint, um den Anfang des 4. Jahrhunderts) verknüpfte die pythagoreische Lehre mit der demokritischen, indem er an die Stelle der Einheiten, welche die Elemente der Zahl sind, körperliche Atome setzte; für die

Weltbildung nahm er aber mit Anaxagoras den göttlichen Geist zu Hilfe. Schon vor ihm hatte Hiketas aus Syrakus, dem er hierin beitrat, die Bewegung der Erde um das Zentralfeuer mit einer solchen um ihre eigene Achse vertauscht. — Daß andrerseits auch solche, die nicht zum pythagoreischen Verein gehörten, von einzelnen seiner Lehren berührt wurden, zeigt außer Parmenides und Empedokles auch der krotoniatische Arzt Alkmaion (Anfang des 5. Jahrhunderts)[1]; ein Mann, der durch seine anatomischen Forschungen und ihre Verwertung für die Heilkunst nicht bloß Hippokrates, sondern auch den Philosophen der Folgezeit vorgearbeitet, die Sinnesempfindungen zuerst untersucht und im Gehirn das Zentralorgan der Wahrnehmungs- und Verstandestätigkeit[2]) erkannt hat. Wenn er bemerkte, daß das menschliche Leben sich zwischen Gegensätzen bewege, und daraus für den Arzt die Aufgabe ableitete, die Bestandteile des Leibes im Gleichgewicht zu erhalten, so erinnert dies ebenso an die Lehre der Pythagoreer über die Gegensätze und die Harmonie, wie es an ihren Unsterblichkeitsglauben erinnert, daß er sagte: die Seele sei unsterblich; denn sie gleiche den unvergänglichen himmlischen Wesen, den Gestirnen, da sie ebenso wie diese in beständiger Bewegung begriffen sei. Auch in den Bruchstücken des berühmten Komikers Epicharmos (etwa 550—460 v. Chr.) begegnet uns neben Sätzen des Xenophanes und Heraklit der pythagoreische Unsterblichkeitsglaube; aber ihn mit einigen von den Alten einen Pythagoreer zu nennen, sind wir um so weniger berechtigt, als die pythagoreisch gefärbten Bruchstücke aus einer späteren Sammlung stammen, die neben manchem Echten vieles Unechte enthält[3]).

---

1) S. Wachtler De Alcmæone Crotoniata 1896, wo auch die Fragmente gesammelt sind. Diels Vors. I³ 14. [Vgl. v. Wilamowiz, Platon I 246. 456, 1. 459, 1. 707, 1.]

2) [Nach Theophr. d. sens. 25 (= fr. 2) unterschied Alkm. den Menschen von den übrigen Lebewesen, die nur wahrnahmen, dadurch, daß er ihm allein das Denken (ξυνίησι) zuschrieb.]

3) [S. Diels Vors. I³ 13. Die Fragmente finden sich gesammelt bei Kaibel Com. Gr. fr. I 91 ff. und in Auswahl bei Diels a. a. O. Über

C. Die Eleaten.

§ 19. Xenophanes.

Der Stifter der eleatischen Schule war ebenso wie der der pythagoreischen ein nach Unteritalien ausgewanderter Ionier. Um 580/76 (Ol. 50, wie Apollodor statt des überlieferten Ol. 40 wahrscheinlich gesagt hatte) in Kolophon geboren, durchwanderte er als Dichter und Rhapsode lange Jahre die Städte der Griechen und ließ sich schließlich in Elea nieder, wo er mehr als 92 Jahre alt starb[1]). Seine „Polymathie" bezeugt schon Heraklit (Fr. 16 b. Diog. IX 1); Theophrast (b. Diog. IX 21) bezeichnete ihn als einen Schüler Anaximanders. Seine Gedichte waren mannigfaltigen Inhalts; die Kenntnis seiner philosophischen Ansichten verdanken wir den Überbleibseln eines Lehrgedichtes *π. φύσεως*[2]) und den aus ihm geflossenen Mitteilungen des Aristoteles und Theophrast (bei Simplikios u. a. Diels Vors. I³ 50 ff., Doxogr. 480 ff.); dagegen ist die angeblich aristotelische Schrift De Melisso Xenophane Gorgia[3]) weder ein Werk des Aristoteles oder Theophrast noch ein glaubwürdiger Bericht über die Lehre des Xenophanes. — Den Ausgangspunkt dieser Lehre scheint jene kühne Kritik des griechischen Götterglaubens gebildet zu haben, durch die Xenophanes in der Geschichte der Religion eine so bedeutende Stelle einnimmt. Nicht bloß die menschliche Gestalt der Götter und die Unwürdigkeit der homerischen und hesiodischen Erzählungen über sie fordert seinen Spott und Unwillen heraus; sondern er findet auch schon ihre Vielheit mit einem reineren Gottesbegriff unver-

---

einen neugefundenen Hibehpapyrus mit einem Prooimion zu einer Sammlung von Epicharmsprüchen s. Cröneet, Die Sprüche des Epicharm. Hermes XLVII (1912) S. 402 ff. Weiteres PhdG.⁶ I 613, 1.]

1) [Diels setzt jetzt (Vors. I³ S. 59, 9 Anm.) auf Grund der Angaben in Fr. 8 und 22 seine Geburt in 565, seinen Tod nach 473.]

2) Gesammelt und bearbeitet von Karsten philosoph. Graec. rel. I 1 1835; Diels Poet. philos. fr. (1901) 20 ff. und Vors. I³ 11.

3) Sonderausgabe von Diels, Abh. d. Berliner Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. 1900.

einbar. Das Beste, sagt er, kann nur Eines sein; keiner der Götter kann von einem andern beherrscht werden. Ebensowenig ist es denkbar, daß die Götter entstanden seien oder von einem Ort zum andern wandern. Es gibt also nur Einen Gott, „Sterblichen nicht an Gestalt noch an Gedanken vergleichbar", „ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken", der „mühelos mit seinem Denken alles beherrscht" [1]). Mit dieser Gottheit fällt aber unserm Philosophen die Welt zusammen. „Indem er auf das Weltganze hinblickte, erklärte er das Eine (oder, wie Theophr. b. Simpl. Phys. 22, 30 sagt, *τὸ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν*) für die Gottheit" (Arist. Metaph. I 5. 986 b 20); daß er zuerst die Lehre aufgebracht habe, alle Dinge seien Eines, bezeugt auch Platon Soph. 242 D. Dieses eine, göttliche Wesen ist ewig und unveränderlich; ob es begrenzt oder unbegrenzt sei, darüber hatte sich Xenophanes nach Aristoteles' und Theophrasts bestimmter Aussage nicht ausgesprochen; wenn ihn daher De Mel. 3. 977 b 3 ausdrücklich beweisen läßt, daß es weder unbegrenzt noch begrenzt sei, so verdient diese Angabe keinen Glauben. Eher kann er in anderm Zusammenhang von der Unermeßlichkeit des Luftraumes und der Erdtiefe und andrerseits von der Kugelgestalt des Himmels gesprochen haben, ohne zu untersuchen, wie sich beides miteinander verträgt, und ohne diese Aussagen auf das göttliche Wesen mitzubeziehen. Auch das ist glaublich, daß er die Welt für ungeworden und unvergänglich erklärte; er kann jedoch dabei nur ihren Stoff im Auge gehabt haben, denn von dem Weltgebäude nahm er dieses nicht an: die Erde sollte sich aus dem Meer gebildet haben, wie er dies aus den von ihm beobachteten Versteinerungen bewies, und zeitweise wieder in das Meer versinken; die Sonne aber und die Gestirne hielt er für brennende Dunst-

---

[1] [S. Phil. d. Gr. I[6] 643 ff., wo die von Freudenthal Über die Theologie d. Xen. (1866) entwickelte Ansicht, daß Xenophanes kein Monotheist in strengem Sinne gewesen sei, zurückgewiesen wird, und Freudenthals Erwiderung Arch. f. Gesch. d. Phil. II 322 ff. Auf Freudenthals Seite stellt sich u. a. Gomperz Gr. Denker I[3] 131 f.]

massen, die sich jeden Tag neu bilden. Mit der Erde sollte auch das Menschengeschlecht untergehen und bei ihrer Neubildung aus ihr (vgl. Anaximanders Lehre S. 40) neu entstehen. — Wenn spätere Skeptiker unsern Philosophen zu den Ihrigen zählten, so konnten sie sich hierfür zwar auf Äußerungen von ihm berufen, in denen er die Unsicherheit und Beschränktheit des menschlichen Wissens beklagt; indessen zeigt die dogmatische Haltung seiner Lehre, wie weit er trotzdem von einer grundsätzlichen Skepsis entfernt war.

§ 20. Parmenides.

Wenn Xenophanes die Einheit und Ewigkeit der Gottheit und des Weltganzen behauptet hatte, so werden dieselben Eigenschaften von Parmenides allem Wirklichen überhaupt als unabweisbare Folgerungen aus seinem Begriff beigelegt, und es wird deshalb die Vielheit und Veränderung der Dinge für bloßen Schein erklärt. Dieser im Altertum hochverehrte und namentlich von Platon bewunderte Denker könnte nach dessen Darstellung im Parmenides nicht vor 520/15 v. Chr. geboren sein; diese Angabe gehört jedoch wahrscheinlich zu den Anachronismen, deren sich Platon so manche aus künstlerischen Rücksichten erlaubt, und Diog. IX 23 kommt der Wahrheit näher, wenn er (ohne Zweifel nach Apollodor) seine Blüte (*ἀκμή*, herkömmlich in das 40. Lebensjahr verlegt) Ol. 69, also seine Geburt Ol. 59 (544/0 v. Chr.) setzt. Auf seine Bildung hatten zwei Pythagoreer Einfluß, und ihm selbst wird ein pythagoreisches Leben nachgerühmt; aber seine philosophische Theorie schließt sich in den Grundgedanken an Xenophanes und nur seine hypothetische Kosmologie an die des Pythagoras, vielleicht auch an die Anaximanders an[1]). Der Begriff, von dem er

---

[1]) [Sein Gedicht *π. φύσεως* beginnt mit der Fiktion einer Wagenfahrt des Dichters in die Region des Lichtes, wo ihm die Göttin die untrügliche Wahrheit und dann auch die trüglichen Meinungen der Menschen verkündet. Es zerfällt demnach in zwei Teile, die Lehre vom Sein (*Ἀλήθεια*) und die Lehre vom Schein (*Δόξα*). Die Fragmente des Gedichts bei Karsten phil.

ausgeht, ist der des Seienden in seinem Gegensatz zum Nichtseienden, wobei er nur unter dem Seienden nicht das Abstraktum des reinen Seins, sondern das „Volle“, die raumerfüllende Masse ohne jede nähere Bestimmung versteht. „Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht und kann nicht gedacht werden“ (Fr. 4. 6, 1 f.) — aus diesem Grundgedanken leitet er alle seine Bestimmungen über das Seiende ab. Das Seiende kann nicht anfangen oder aufhören zu sein; denn es kann weder aus dem Nichtseienden noch zum Nichtseienden werden; es war nie und wird nie sein, sondern ist ungeteilt gegenwärtig (*νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἕν ξυνεχές*, Fr. 8, 5 f.). Es ist unteilbar, denn es ist das, was es ist, überall gleichsehr, und es gibt nichts, durch das es geteilt werden könnte. Es ist unbewegt und unveränderlich, überall sich selbst gleich, einer wohlgerundeten Kugel zu vergleichen, vom Mittelpunkt nach allen Seiten gleichmäßig verbreitet. Auch das Denken ist vom Sein nicht verschieden; denn es ist nur Denken des Seienden (Fr. 8, 34 ff.). Nur das Erkennen hat daher Wahrheit, das uns in allem dieses eine, unveränderliche Sein zeigt, nur die Vernunft (*λόγος*); die Sinne dagegen, die uns eine Vielheit von Dingen, ein Entstehen, ein Vergehen und eine Veränderung, überhaupt also ein Sein des Nichtseienden vorspiegeln, sind die Quelle alles Irrtums[1]).

Gr. rel. I 2. Vatke Parm. doctrina 1864. Stein Symb. philol. Bonnens. (1864 ff.) 763 ff. Preller[8] (s. o. S. 15) 86 ff. Diels Parm. Lehrgedicht 1897, Poet. phil. fr. 48 ff. und Vors. I[3] 18. Vgl. jetzt auch das tief schürfende, aber an kühnen Hypothesen reiche Buch von K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. 1916 und W. Kranz, Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichts. Sitzungsber. der Berliner Ak. 1916. XLVII S. 1158 ff.]

[1]) Die Annahme, mit der Bernays viele Zustimmung gefunden hat, daß Parm. bei dem Tadel derer, die Sein oder Nichtsein für dasselbe halten (Fr. 6, 4 ff.), Heraklit im Auge habe, ist durch seine Schilderung dieser Gegner nicht gefordert und mit dem Altersverhältnis der beiden Philosophen schwer zu vereinigen; vgl. Phil. d. Gr. I[6] 925 ff. [Bernays' Auffassung wird jetzt fast allgemein anerkannt. S. Diels Parm. 68 ff., wo auch Zellers chronologische Bedenken zerstreut werden. Hiernach hat Parm. seine Lehre

Nichtsdestoweniger unternahm es Parmenides in dem zweiten Teil seines Gedichtes, zu zeigen, wie man sich die Welt auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellungsweise zu erklären hätte. In Wahrheit existiert nur das Seiende; die Meinung der Menschen stellt ihm das Nichtseiende zur Seite und denkt sich so alles aus zwei Elementen zusammengesetzt, von denen das eine dem Seienden, das andre dem Nichtseienden entspricht; aus dem Lichten und Feurigen (*φλογὸς αἰθέριον πῦρ*) und der „Nacht", dem Dunkeln, Schweren und Kalten, das Parmenides auch Erde nannte. Jenes beschrieb er nach Theophrast als das wirkende, dieses als das leidende Prinzip, fügte ihnen aber noch die mythische Gestalt der Göttin bei, die alles lenke. Er verspricht zu zeigen, wie man sich unter diesen Voraussetzungen die Entstehung und Einrichtung der Welt zu erklären habe; es ist uns jedoch von diesen Ausführungen nur wenig erhalten. Er beschreibt das Weltgebäude als zusammengesetzt aus der Erdkugel und den verschiedenen um sie gelagerten, von dem festen Himmelsgewölbe umspannten, teils lichten, teils dunkeln, teils gemischten Sphären [1]). Die Menschen ließ er, wie es scheint, aus dem Erdschlamm entstehen. Nach der stofflichen Beschaffenheit des Leibes soll ihr Vorstellen sich richten: jedes der beiden Elemente erkennt das ihm verwandte; der Charakter der Vorstellungen hängt davon ab, welches von beiden überwiegt; sie haben daher größere Wahrheit, wenn das Warme (das Seiende) im Übergewicht ist.

§ 21. Zenon und Melissos.

Eine dritte Generation eleatischer Philosophen ist durch Zenon und Melissos vertreten. Zenon aus Elea, dessen helden-

---

im bewußten Gegensatze gegen die Heraklits entwickelt. Vgl. Patin Parm. im Kampfe gegen Heraklit 1899. [Weiteres über diese Frage PhdG.[6] I 688 f Anm.]

[1]) [S. Diels Parm. 103 ff. Eine neue, von Diels vielfach abweichende Erklärung der Kosmogonie des Parm. gibt Gilbert Arch. f. Gesch. d. Phil. XX (1906) 25 ff. Näheres PhdG.[7] I 688 f. Anm.]

mütiger Untergang bei der Bekämpfung eines Tyrannen berühmt ist, war der Lieblingsschüler des Parmenides, nach Platon (Parm. 127 B.) 25, nach Apollodor 40 Jahre jünger als dieser. In einer prosaischen Schrift aus seinen jüngeren Jahren verteidigte er die Lehre des Parmenides auf indirektem Wege, durch Widerlegung der gewöhnlichen Vorstellungsweise mit solchem Scharfsinn, daß ihn Aristoles (nach Diog. VIII 57. IX 25) den Erfinder der Dialektik nannte. Seine uns bekannten Beweise wenden sich teils gegen die Annahme einer Vielheit von Dingen, teils gegen die Bewegung. Gegen die Vielheit wird bemerkt: 1. Wenn das Seiende vieles wäre, müßte es sowohl unendlich klein als unendlich groß sein: jenes, denn die Einheiten, aus denen es zusammengesetzt wäre, müßten unteilbar, mithin ohne Größe sein; dieses, denn jeder seiner Teile müßte einen andern vor sich haben, von dem er entfernt wäre, ebenso aber auch dieser usf. 2. Ebenso müßte es der Zahl nach sowohl begrenzt als unbegrenzt sein: begrenzt, denn es wären nicht mehr Dinge, als es sind; unbegrenzt, denn um mehrere zu sein, müßten je zwei Dinge ein drittes zwischen sich haben, ebenso aber dieses und jedes von den zweien, und so ins Unendliche[1]). 3. Wenn alles in einem Raume ist, muß es auch dieser selbst sein, ebenso aber sein Raum usf. 4. Endlich wird die Behauptung erwähnt, wenn ein Scheffel Körner beim Ausschütten ein Geräusch hervorbringe, müßte auch jedes Korn und jeder Teil eines solchen eines hervorbringen[2]). Noch berühmter und bedeutender sind aber die vier Beweise gegen die Be-

---

[1]) [Daß diese beiden Beweise gegen die angebliche Lehre der Pythagoreer von der Zusammensetzung der Dinge aus räumlich ausgedehnten Punkten (s. o. S. 50 Anm. 2) gerichtet seien, ist durch Tannery Science hell. 248 ff. (vgl. Bäumker Probl. d. Mat. 60 und Döring Gesch. d. gr. Phil. I 175 f. nicht erwiesen worden. S. Phil. d. Gr. I⁶ 752, 1.]

[2]) [Der 3. und 4. Beweis waren vielleicht nicht unmittelbar zur Widerlegung der Vielheitslehre bestimmt, sondern jener wandte sich gegen die (pythagoreische oder atomistische?) Annahme eines leeren Raumes, dieser gegen die Zuverlässigkeit unsrer Sinneswahrnehmungen.]

wegung (Arist. Phys. VI 9 und seine Kommentatoren): 1. Um einen bestimmten Weg zurückzulegen, müßte ein Körper erst die Hälfte zurücklegen, hierzu erst die Hälfte dieser Hälfte usf., d. h. er müßte in einer begrenzten Zeit unbegrenzt viele Räume durchlaufen; die Bewegung könnte also keinen Anfang nehmen. 2. Dasselbe in andrer Wendung (der sogenannte Achilleus): Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, wenn sie irgendeinen Vorsprung vor ihm hat; denn während er an ihren Standort (A) gelangt, gelangt sie an einen zweiten (B), während er nach B gelangt, sie nach C usf.; die Bewegung könnte also nicht zu Ende kommen. 3. Der fliegende Pfeil ruht, denn er ist in jedem Augenblick nur in einem und demselben Raum; er ruht also in jedem Augenblick seiner Flugzeit, also auch in dieser ganzen Zeit. 4. Gleiche Räume müßten bei gleicher Geschwindigkeit in der gleichen Zeit durchmessen werden. Nun kommt aber ein bewegter Körper an einem zweiten, wenn dieser sich ihm entgegenbewegt, doppelt so schnell vorbei, als wenn er ruht. Also stehen die Gesetze der Bewegung mit den Tatsachen in Widerspruch. — Später sind diese Beweise in skeptischem Sinne verwendet worden; Zenon selbst wollte nur die Sätze des Parmenides damit stützen, gab aber durch die Art, in der er diesen Zweck verfolgte, nicht allein zur Ausbildung der Dialektik, sondern auch zur Erörterung der in den Begriffen des Raumes, der Zeit und der Bewegung liegenden Probleme einen nachhaltigen Anstoß. Die Fehler seiner Beweise und namentlich den Grundfehler, die Verwechslung der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit mit einer unendlichen Geteiltheit, bemerkte er selbst gewiß nicht.

Melissos aus Samos, derselbe, der 441 v. Chr. als Nauarch die athenische Flotte besiegte, trug in seiner Schrift *π. φύσεως* oder *π. τοῦ ὄντος*[1]) die Lehre des Parmenides

[1]) Pabst De Mel. fragmentis (1889) hat gezeigt, daß Fr. 1—5 Mull. eine jüngere Bearbeitung von Fr. 6—14 sind. [Bei Diels Vors. I³ S. 176 ff. sind daher die ersteren als Paraphrase des Simplikios unter den Text der echten Fragmente gesetzt. Diese echten Bruchstücke rechtfertigen vollauf

vom Seienden vor, die er hier, wie es scheint, außer gegen andre auch schon gegen Empedokles und Leukippos verteidigt. Er bewies mit den gleichen Gründen wie Parmenides die Ewigkeit und Unvergänglichkeit des Seienden, zog dann aber hieraus, von ihm abweichend, die unzulässige Folgerung, daß es auch räumlich anfangs- und endlos, also unbegrenzt sein müsse. Zur weiteren Begründung dieser Bestimmung diente ihm die (vermutlich gegen Leukippos gerichtete) Bestreitung des leeren Raumes; diese hielt er auch der Annahme entgegen, daß es eine Mehrheit von Dingen gäbe. Denn an der Einheit und Ungeteiltheit des Seienden hielt er mit Parmenides fest. Mit ihm leugnete er jede Bewegung und ebenso auch jede Veränderung in der Beschaffenheit der Dinge und in der Anordnung ihrer Teile, da jede Veränderung Untergang des Bestehenden und Entstehung eines Neuen wäre, und infolge davon bestritt er (gegen Empedokles) auch die Teilung und Mischung der Stoffe; wobei er gegen die räumliche Bewegung wieder die Undenkbarkeit des Leeren geltend machte, ohne das doch weder eine Bewegung noch eine Verdünnung und Verdichtung möglich sei. Mit Parmenides verwarf er endlich das Zeugnis der Sinne, denen er den Widerspruch vorrückte, daß sich uns die Dinge in der Folge oft verändert zeigen, was nicht möglich wäre, wenn sie wirklich so beschaffen gewesen wären, wie sie sich uns zuerst darstellten.

II. Die Physiker des fünften Jahrhunderts.

§ 22. Heraklit.

Herakleitos war ein Ephesier aus edlem Geschlecht, ein Zeitgenosse des Parmenides (über dessen Verhältnis zu ihm S. 61 Anm. 1 zu vergleichen ist); seine ἀκμή fällt nach Apollodor (Diog. IX 1) wie die des Parmenides in Ol. 69

---

das Urteil des Aristoteles, der (Metaph. I 5. 589 b 25) Melissos ebenso wie Xenophanes im Vergleiche zu Parmenides μικρὸν ἀγροικότεροι nennt.]

(504/0 v. Chr.), seine Geburt demnach 544/0 [1]). Ernsten und tiefsinnigen Geistes, voll Geringschätzung gegen das Treiben und die Meinungen der Menschen und auch von den bewundertsten Weisen seiner Zeit und seines Volkes nicht befriedigt, ging er in der Forschung seinen eigenen Weg (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν Fr. 101; εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ Fr. 49). Ihre Ergebnisse legte er in seiner Schrift π. φύσεως ohne nähere Begründung in prägnanten, bilderreichen, nicht selten orakelhaften und bis zur Undeutlichkeit wortkargen Sprüchen nieder, und diese Darstellungsweise hat ihm den Beinamen des Dunkeln (dessen erste Spur sich bei Livius XXIII, 39 findet) eingebracht; ihm selbst schien sie der Würde des Gegenstandes zu entsprechen, und uns gibt sie das treue Bild seines mehr in Anschauungen als in Begriffen sich bewegenden, mehr auf die Verknüpfung als auf die Unterscheidung des Mannigfaltigen gerichteten Denkens [2]).

---

[1]) [Sein Todesjahr läßt sich nicht näher bestimmen; Diog. VIII 52, wo nach der handschriftlichen Überlieferung seine Lebensdauer auf 60 Jahre angegeben wird, ist mit Sturz und Diels (Vors. I³ 194, 15) für Ἡράκλειτον zu schreiben: Ἡρακλείδης.]

[2]) Seine Bruchstücke sind gesammelt und monographisch bearbeitet von Schleiermacher, Herakleitos (1807; jetzt: Werke z. Phil. II. 1—146); Lassalle, Die Philos. Herakleitos des Dunkeln, 1858. 2 Bde. Schuster Heraklit 1873. Bywater, Heracliti reliquiae Oxf. 1877. Diels, Herakleitos v. Eph. griech. u. deutsch 1901 (2. Aufl. 1909) und Vors. I³ 67 ff. Weiter vgl. neben den umfassenderen Werken folgende Monographien: Bernays, Heraclitea (1848. Ges. Abhandl. I 1—108). Teichmüller, Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe. 1. H. 1876; 2. H. 1878. E. Pfleiderer, Die Philos. d. Her. 1886. Soulier, Eraclito 1885. Gomperz, Zu Heraklits Lehre 1887. Patin, Heraklits Einheitslehre 1885. Ders., Heraklitische Beispiele I. II 1892/93. Brieger, Die Grundzüge der herakl. Physik Hermes 39 (1904) 182 ff. O. Gilbert, Heraklits Schrift π. φύσιος N. Jahrb. 23 (1909) 161 ff. M. Wundt, D. Philosophie d. Her. v. Eph. im Zusammenhange mit der Kultur Ioniens Arch. f. Gesch. d. Phil. 20 (1907) 431 ff. Nestle, War Her. „Empiriker"? Arch. f. G. d. Ph. 25 (1912) 275 ff. Über die hippokratische Schrift π. διαίτης, die als Quelle für Heraklit seit Bernays, vielfach in unkritischer Weise, benutzt worden ist, s. Phil. d. Gr. I⁶ 870 ff. und Friedrich, Hippokratische Untersuchungen (Philol. Unters. herausg. v. A. Kiessling u. U. v. Wilamowitz-Möllendorff. XV) 1899.

Wie Xenophanes und Parmenides, so geht auch Heraklit von der Betrachtung der Natur aus, und diese begreift auch er als ein einheitliches Ganzes, das als solches weder entstanden ist noch vergeht. Aber während jene an dem Naturganzen die Beharrlichkeit der Substanz so ausschließlich ins Auge fassen, daß sich ihnen die Vielheit und der Wechsel der Erscheinungen schließlich in einen bloßen Schein auflösen, macht auf Heraklit umgekehrt der unaufhörliche Wechsel der Dinge, die Unbeständigkeit alles Einzelnen, einen so starken Eindruck, daß er gerade hierin das allgemeine Weltgesetz sieht, die Welt nur als ein in unablässiger Veränderung begriffenes, in immer neue Gestalten sich umsetzendes Wesen zu betrachten weiß. Alles fließt, und nichts hat Bestand[1]); „wir können nicht zweimal in denselben Strom steigen" (Fr. 91, vgl. 12. 49a); alles geht fortwährend in andres über, und es zeigt sich ebendamit, daß es ein Wesen ist, das die entgegengesetzten Gestalten annimmt, durch die verschiedenartigsten Zustände hindurchgeht, daß „aus allem Eines wird, und aus Einem alles" (Fr. 10): „Gott ist Tag und Nacht, Sommer und Winter, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger" (Fr. 67). Dieses Wesen aller Dinge ist aber nach Heraklit das Feuer: „Diese Welt, dieselbe für alle, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht; sondern sie war immer und ist und wird sein ein ewig lebendes Feuer, nach Maßen erglühend und nach Maßen erlöschend" (Fr. 30). Der Grund dieser Annahme liegt in letzter Beziehung darin, daß das Feuer dem Philosophen der Stoff zu sein schien, der von allem am wenigsten einen festen Bestand hat oder bei anderm duldet, und er verstand deshalb unter seinem Feuer nicht bloß die Flamme, sondern das Warme überhaupt, weshalb es auch als aufsteigender Dunst (*ἀναθυμίασις*) oder Hauch (*ψυχή*) bezeichnet wird. Aus dem

---

[1]) *πάντα . . . ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν* Arist., De caelo III 1. 298 b 30. *τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν . . .* „*πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*" Platon, Krat. 401 D. 402 A.

Feuer entstehen die Dinge durch Umwandlung in andre Stoffe, und auf dem gleichen Wege kehren sie dahin zurück: „alles wird umgetauscht gegen Feuer und Feuer gegen alles wie Waren gegen Gold und Gold gegen Waren“ (Fr. 90). Da aber dieser Umwandlungsprozeß nie stille steht, kommt es niemals zu beharrenden Gestaltungen, sondern alles ist beständig im Übergang von einem Zustand in einen entgegengesetzten begriffen und hat eben deshalb die Gegensätze, zwischen denen es in der Mitte schwebt, gleichzeitig an sich: „Der Streit (*ἔρις*) ist das Recht der Welt (*δίκη*) und der Krieg (*πόλεμος*) das Gemeinsame und der Vater und König aller Dinge“ [1]); „was gegeneinander strebt, vereinigt sich (*ἀντίξουν συμφέρον* Fr. 8), was auseinandergeht, geht mit sich zusammen“ (Fr. 51, vgl. Byw. Fr. 45; PLATON, Soph. 242 E); es ist eine rückwärts gewandte Vereinigung wie bei der Leier und dem Bogen (*παλίντροπος* [al. *παλίντονος*] [2]) *ἁρμονίη ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου* (Fr. 51, vgl. Byw. Fr. 56). Heraklit tadelte daher Homer, daß er die Zwietracht verwünscht. Aber nicht minder stark hob er es hervor, daß die „verborgene Harmonie“ der Natur aus den Gegensätzen immer wieder den Einklang herstelle, daß das göttliche Gesetz, die Dike, das Verhängnis, die Weisheit (*γνώμη*), die gemeinsame Vernunft (*λόγος*), Zeus oder die Gottheit alles regiere, daß das Urwesen nach festen Gesetzen sich in alle Dinge umsetze und aus ihnen wieder zurücknehme.

In seiner Umwandlung durchläuft das Urwesen drei Grundformen: aus dem Feuer wird Wasser, aus dem Wasser Erde; in umgekehrter Richtung aus der Erde Wasser, aus dem Wasser Feuer. Jenes ist der Weg nach unten, dieses der nach oben, und daß sich beide durch die gleichen Momente bewegen, spricht der Satz (Fr. 60) aus: „Der Weg nach oben und unten ist ein und derselbe.“ Alle Dinge unterliegen dieser Veränderung fortwährend; aber sie scheinen

---

[1]) Fr. 80. 53; vgl. Phil. d. Gr. I^6 823 ff.

[2]) Vgl. DIELS, Her.[2] S. 28 Anm. zu Fr. 51. [DV.[3] I 87.]

dieselben zu bleiben, solange ihnen von der einen Seite ebenso viele Stoffe einer bestimmten Art zufließen, als sie nach der andern abgeben. Ein bezeichnendes Beispiel dieses Wechsels bietet Heraklits sprichwörtlich gewordene Meinung, daß die Sonne jeden Tag neu sei, indem das im Sonnennachen gesammelte Feuer des Abends erlösche und sich während der Nacht aus den Dünsten des Meeres neu bilde. Den gleichen Gesichtspunkt wandte aber der Philosoph (im Anschluß an Anaximander und Anaximenes) auch auf das Weltganze an: wie die Welt aus dem Urfeuer hervorgegangen ist, so soll sie auch, wenn das Weltjahr abgelaufen ist, durch Verbrennung dahin zurückkehren, um sich nach einer bestimmten Zeit wieder aufs neue aus ihm zu bilden, und es soll sich so die Geschichte der Welt periodisch (ein Weltjahr umfaßt 10800 Sonnenjahre) in endlosem Wechsel zwischen dem Zustand des geteilten Seins („*χρησμοσύνη*") und dem der Einigung aller Dinge im Urfeuer („*κόρος*" Fr. 65) bewegen. Wenn Schleiermacher, Hegel und Lassalle[1]) dem Philosophen diese Lehre absprechen, so widerstreitet diese Ansicht nicht allein dem einstimmigen Zeugnis der Alten seit Aristoteles, sondern auch Heraklits eigenen Aussagen, und auch auf Platon, Soph. 242 D f. kann sie sich nicht stützen.

Ein Teil des göttlichen Feuers ist die Seele des Menschen: je reiner dieses Feuer ist, um so vollkommener ist sie: „die trockene Seele ist die weiseste und beste" (Fr. 118)[2]). Da aber das Seelenfeuer gleichfalls fortwährender Umwandlung unterliegt, muß es sich durch die Sinne und den Atem aus dem Licht und der Luft außer uns ergänzen. Daß es frei-

---

[1]) [Ihnen schließt sich auch Burnet, Anf. S. 144 ff. an, während Deussen, Ph. d. Gr. 101 ff. die Frage unentschieden läßt, aber doch starke Bedenken gegen die Annahme eines Weltbrandes bei Her. erhebt. Widerlegt haben beide Zellers Gründe nicht.]

[2]) [Der obigen Übersetzung liegt die Fassung des Ausspruches bei Bywater, Fr. 74 zugrunde: *αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*. Diels zieht jetzt die bei Philon u. a. überlieferte Lesart vor: *αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ κτλ.* und übersetzt: „trockner Glast: weiseste und beste Seele".]

lich beim Austritt der Seele aus dem Leibe nicht erlöschen, sondern individuell fortdauern sollte, und daß Heraklit demgemäß die Seelen (mit den Orphikern und Pythagoreern) aus diesem Leben in ein höheres übergehen ließ, dazu gab ihm seine Physik kein Recht[1]). Dagegen ist es ganz folgerichtig, wenn der Philosoph, der im Wechsel der Einzeldinge nur das allgemeine Gesetz als ein bleibendes betrachtet, auch nur dem vernünftigen, auf das Gemeinsame gerichteten Erkennen Wert beilegt (Fr. 113. 114), die Augen und Ohren der Unverständigen dagegen für „schlechte Zeugen" erklärt (Fr. 107), und wenn er ebenso für das praktische Verhalten den Grundsatz aufstellt: „alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen, göttlichen" (Fr. 114); ihm müsse man daher folgen, dagegen „den Übermut löschen, mehr als eine Feuersbrunst" (Fr. 43). Aus dem Vertrauen auf die göttliche Weltordnung entspringt jene Zufriedenheit (*εὐαρέστησις*), die Heraklit für das höchste Gut erklärt haben soll; das Glück des Menschen hängt seiner Überzeugung nach von ihm selbst ab: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* (Fr. 119). Auf der Gesetzlichkeit beruht das Wohl des Gemeinwesens: „das Volk muß für das Gesetz kämpfen wie für seine Mauer" (Fr. 44). Aber auch das, meint der aristokratische Philosoph, könne Gesetz sein, dem Willen eines einzelnen zu folgen (Fr. 33, vgl. 49), und gegen die Demokratie, die seinen Freund Hermodor verbannt hat, richtet er (Fr. 121) den herbsten Tadel. In ebenso schroffer Unabhängigkeit stellte er sich den religiösen Meinungen und Bräuchen des Volkes gegenüber, wenn er nicht allein die dionysischen Orgien, sondern auch die Bilder-

---

[1]) [Nach Diels, Her.[2] 32 Anm. zu Fr. 63 läßt Heraklit nur die Seelen der Reinen und Auserwählten nach dem Tode als Heroen oder Dämonen fortleben (vgl. Fr. 26. 24. 25). Die Ansicht Patins, Her. Beispiele II und Rohdes, Psyche[3] II 145 ff. (vgl. auch Nestle, Her. u. d. Orphiker Philol. 64 (1905) 364 ff., bes. 370, 16), daß Her. kein persönliches Fortleben, sondern nur ein Aufgehen der Seelen in dem Ewig-Einen, dem Weltfeuer, angenommen habe, würde allerdings mit der physikalischen Lehre Heraklits im vollen Einklange stehen.]

verehrung und die blutigen Opfer mit scharfen Worten angriff. Daß er selbst, wie E. PFLEIDERER glaubt, von den Mysterien einen für sein ganzes System maßgebenden Einfluß erfuhr, ist durchaus unerweisbar und unwahrscheinlich.

Heraklits Schule erhielt sich nicht bloß in ihrer Heimat bis um den Anfang des 4. Jahrhunderts, sondern sie fand auch in Athen Anklang; Platons Lehrer Kratylos gehörte ihr an. Aber diese späteren Herakliteer und namentlich auch Kratylos waren in ein so unmethodisches, enthusiastisches Wesen und in solche Übertreibungen geraten, daß sowohl Platon als Aristoteles sich sehr geringschätzig über sie äußern.

§ 23. Empedokles.

Empedokles aus Akragas war nach Apollodor 483/2 v. Chr. geboren und starb sechzigjährig 424/3; wahrscheinlich aber ist seine Lebenszeit um etwa zehn Jahre (492—432) heraufzurücken. Durch seine schwungvolle Beredsamkeit und seine Tatkraft erhielt er sich, wie sein Vater Meton, längere Zeit an der Spitze der agrigentinischen Demokratie; noch wichtiger war aber ihm selbst die Rolle des Religionslehrers, Propheten, Arztes und Wundertäters, zu der ihn seine bedeutende, der des Pythagoras ähnliche Persönlichkeit befähigte. Über seinen Tod kamen schon frühe abenteuerliche Erfindungen, teils vergötternde, teils herabsetzende, in Umlauf; das Wahrscheinlichste ist, daß er schließlich, von der Volksgunst verlassen, als Verbannter im Peloponnes starb[1]). Von den Schriften, die seinen Namen trugen, lassen sich ihm nur die zwei Lehrgedichte, die *Φυσικά*, die wahrscheinlich in zwei Bücher zerfielen, und die *Καθαρμοί*, mit Sicherheit beilegen; von beiden haben sich zahlreiche Bruchstücke[2]) erhalten.

---

[1]) Vgl. BIDEZ, La biographie d'Empédocle 1894 und Arch. f. G. d. Phil. 9 (1896) 190 ff. 298 ff. — Über das Verhältnis des Gorgias zu Emp. s. DIELS, S.-B. d. Berl. Ak. 1884 S. 343 ff.

[2]) Gesammelt und erläutert von STURZ, Empedokles 1805; KARSTEN, Empedoclis carm. rel. 1838; STEIN, Empedoclis fragm. 1852; DIELS, Poet. phil. fr. 74 ff. und Vors. I³ 193 ff.

In seiner mystischen Theologie schließt sich Empedokles an die orphisch-pythagoreischen Lehren an, in seiner Physik dagegen sucht er einen Mittelweg zwischen Parmenides und der von diesem bestrittenen Weltansicht. Mit Parmenides leugnet er, daß ein Entstehen und Vergehen im strengen Sinn denkbar sei; aber deshalb die Vielheit der Einzeldinge, ihr Werden und ihre Veränderung zu bestreiten, kann er sich nicht entschließen; und so ergreift er, wahrscheinlich nach Leukippos' Vorgang[2]), den Ausweg, die Entstehung auf eine Verbindung, das Vergehen auf eine Trennung, die Veränderung auf eine teilweise Verbindung und Trennung unentstandener, unvergänglicher und unveränderlicher Stoffe zurückzuführen. Diese Stoffe denkt er sich aber voneinander qualitativ verschieden und quantitativ teilbar, nicht als Atome, sondern als Elemente (*στοιχεῖα*), und er ist der erste, der diesen Begriff des Elementes aufgebracht hat; der Name allerdings ist später: Empedokles selbst nennt sie „die Wurzeln (*ῥιζώματα*) von allem". Auch die Vierzahl der Elemente: Feuer (*πῦρ = Ζεύς*), Luft (*αἰθήρ* oder auch *ἀήρ = Ἥρη*), Wasser (*ὕδωρ = Νῆστις*), Erde (*γαῖα = Ἀιδωνεύς*)[2]), rührt von Empedokles her. Keiner von diesen vier Stoffen kann in den andern übergehen oder sich mit ihm zu einem neuen verbinden: jede Mischung der Stoffe besteht nur darin, daß kleine Teile von ihnen mechanisch gemengt werden, und ebenso jede Wirkung, die substantiell getrennte Körper aufeinander ausüben, darin, daß von dem einen kleine Teilchen (*ἀπορροαί*) sich ablösen und in die Poren des andern ein-

---

[1]) [Vgl. Phil. d. Gr. I[6] 1181. Eine Abhängigkeit des Emp. von Leukipp nimmt auch Diels, Über Leukipp u. Demokrit (Abh. d. 35. Philol.-Vers.) 1048 f. an. Anders Kranz, der in d. Abh. über „Emped. u. d. Atomistik" Herm. 47 (1912) 18 ff. mit beachtenswerten Gründen darlegt, daß Emp. ebenso wie Anaxagoras dem Leukippos vorangeht. Vgl. u. S. 76, 3.]

[2]) [Z. schließt sich mit Diels, Dox. 88 f. der auf Theophrast zurückgehenden Deutung (s. Vors. I[3] 205, 28 Anm.) der mythologischen Namen an. Kranz a. a. O. 23, 1 hält die stoische Interpretation, nach der Aïdoneus die Luft und Hera die Erde bedeutet, für die richtige.]

dringen; wo die Poren und Ausflüsse zweier Körper sich entsprechen, ziehen sie sich an wie der Magnet und das Eisen. Damit aber die Stoffe zusammentreten oder auseinandertreten, müssen zu ihnen die bewegenden Kräfte hinzukommen, und dieser müssen es zwei sein: eine vereinigende und eine trennende. Empedokles nennt jene die Liebe (*Φιλότης*, auch *Ἀφροδίτη*, *Ἁρμονίη*, *στοργή*), diese den Haß (*Νεῖκος*, *Κότος*).

Diese Kräfte wirken nun aber nicht immer in der gleichen Weise. Wie vielmehr Heraklit die Welt periodisch aus dem Urfeuer hervorgehen und wieder dahin zurückkehren ließ, so nimmt auch Empedokles an, daß die Elemente in endlosem Wechsel bald von der Liebe zur Einheit zusammengeführt, bald vom Hasse getrennt werden. In dem ersten von diesen Zuständen, als vollkommene Mischung aller Stoffe, bildet die Welt den kugelförmigen Sphairos, der als ein seliger Gott beschrieben wird, weil aller Haß aus ihm verbannt ist. Das Gegenstück dazu ist die gänzliche Trennung der Elemente. Zwischen diesen Extremen liegen die Weltzustände, in denen Einzelwesen entstehen und untergehen [1]). Bei der Bildung der gegenwärtigen Welt soll die Liebe zuerst in der Mitte der vom Haß getrennten Stoffe einen Wirbel

---

[1]) [H. v. Arnim, Festschrift f. Gomperz 1902 S. 16 ff. sucht nachzuweisen, daß Emp. nur eine Periode der Weltbildung und der Entstehung von Einzelwesen angenommen habe. Doch scheinen dieser Auffassung bestimmte Zeugnisse des Aristoteles und der Fragmente (s. bes. Fr. 17 u. 26) zu widersprechen. Ausführlicher geschildert hat. Emp. allerdings nur eine, die Bildung der jetzigen Welt. Ob diese indes, wie Zeller annimmt (vgl. Ph. d. Gr. I[6] 975 ff.), unter der wachsenden Herrschaft der Liebe und nicht vielmehr unter der des Hasses vor sich gegangen sei, ist nach neueren Forschungen (s. Burnet, Anf. S. 214 ff. und Cl. Elizabeth Millerd, „On the interpretation of Emp.“ 1908 S. 44 ff.) sehr zweifelhaft geworden. — Kranz a. a. O. 36 ff. nimmt an, daß Emp. unsere Welt aus dem Sphairos durch das Eindringen des Streites und im Ringen der beiden Kräfte miteinander habe entstehen lassen; die unbedingte Herrschaft des Neikos aber, die durch das Bedürfnis der Phantasie nach Symmetrie und Abschluß gefordert werde, habe er nicht dargestellt, sondern sich mit ihrer Prophezeiung begnügt. Näheres Ph. d. Gr. I[6] 971, 1.]

hervorgebracht haben, in den diese allmählich hereingezogen wurden; aus diesem Gemenge schied sich durch die Wirbelbewegung zuerst die Luft oder der Äther ab, aus dem sich das Himmelsgewölbe bildete, hierauf das Feuer, das unmittelbar unter diesem seinen Ort einnahm; aus der Erde wurde durch einen Umschwung das Wasser ausgepreßt, aus dem dann wieder Luft (d. h. die untere atmosphärische) ausdünstete. Der Himmel besteht aus zwei Hälften, einer feurigen und einer dunkeln, mit eingesprengten Feuerteilen: jenes der Tag-, dieses der Nachthimmel. Die Sonne hielt Empedokles mit den Pythagoreern für einen Spiegel, der die Strahlen des himmlischen Feuers sammle und zurückwerfe, wie der Mond die der Sonne [1]). Daß die Erde und die Welt sich an ihrer Stelle erhalten, sollte die Geschwindigkeit des Umschwunges bewirken.

Aus der Erde sind nach Empedokles die Pflanzen und die Tiere entsprossen. Wie aber die Vereinigung der Stoffe durch die Liebe überhaupt nur allmählich erfolgt, so nahm er auch bei der Entstehung der lebenden Wesen einen stufenweisen Fortschritt zu vollkommneren Erzeugnissen an. Erst sollen nur einzelne Gliedmaßen aus der Erde hervorgekommen sein, dann diese, wie es sich traf, sich zu ungeheuerlichen Gebilden vereinigt haben; und auch als die jetzigen Tiere und Menschen entstanden, waren sie zuerst unförmliche Klumpen, die erst mit der Zeit ihre Gliederung erhielten [2]). Daß dagegen schon Empedokles den zweckmäßigen Bau der Organismen durch die Annahme erklärt habe, von den Schöpfungen des Zufalles hätten nur die lebensfähigen sich

1) [Über die Unklarheiten in den seine Auffassung von der Sonne betreffenden Berichten der Alten s. Burnet, Anf. S. 218 ff. Millerd a. a. O. 65 ff.]

2) [Nach Millerd a. a. O. 57. 70 f. fallen von diesen vier Gebilden die beiden ersten in die Zeit der Liebe, die beiden letzten in die des Hasses, während Arnim u. Kranz, ihrer S. 73, 1 bezeichneten Auffassung entsprechend, im Anschluß an die doxographische Überlieferung alle vier ebenso wie Zeller (vgl. Ph. d. Gr. I[6] 986 ff.) einer und derselben kosmogonischen Periode zuweisen.]

erhalten, ist weder an sich wahrscheinlich, noch sagt es Aristoteles (Phys. II 8)[1]. Mit den lebenden Wesen scheint sich Empedokles sehr eingehend beschäftigt zu haben. Er stellte über ihre Erzeugung und Entwicklung, über die elementarische Zusammensetzung der Knochen und des Fleisches, über den Atmungsprozeß (der teilweise durch die Haut erfolgen sollte) und ähnliche Erscheinungen in ihrer Art sinnreiche Vermutungen auf. Er suchte die Sinnestätigkeiten durch seine Lehre von den Poren[2] und Ausflüssen zu erklären, wobei er in bezug auf das Gesicht annahm, daß dem gegen das Auge sich bewegenden Licht Ausflüsse aus dem Feuer und Wasser des Auges entgegenkommen. Er stellte für das Erkennen überhaupt den Grundsatz auf, daß jedes Element von dem gleichartigen in uns erkannt werde[3] (wie auch die Lust durch das Verwandte, die Unlust durch das Widerstrebende hervorgerufen werden sollte); daß daher die Beschaffenheit des Denkens sich nach der des Körpers und namentlich des Blutes richte, das sein Hauptsitz sei. Auch er ließ sich aber durch diesen Materialismus nicht abhalten das sinnliche Erkennen dem vernünftigen nachzusetzen wenn er es ihm auch nicht so schroff entgegenstellt wie Parmenides (s. S. 61).

Neben diesem naturphilosophischen System begegnet uns bei Empedokles die mystische, an die Orphiker und Pythagoreer (S. 54 f.) anknüpfende Lehre von dem Herabsinken der Seelen ins Erdenleben, von ihrer Wanderung durch menschliche, tierische und Pflanzenleiber und von der dereinstigen

---

[1]) Vgl. des Verfassers Vorträge und Abhandl. III 41 ff. Phil. d. Gr. I⁶ 988 f.

[2]) [Durch diese wahrscheinlich dem Leukippos (s. jedoch Kranz a. a. O. 34, 1) entlehnte Annahme von Poren gerät Emp. mit sich selbst in Widerspruch, da er mit Parmenides das Leere leugnet (Fr. 13. 14); s. Diels, Über Leukipp u. Demokrit 105. Die Lehre von den Poren kann Empedokles von Alkmaion von Kroton (DV.³ 14. A. 5. 10) entlehnt haben, wie Fredrich, Hippokrat. Unters. S. 65 und Burnet, Anf. 189, 2 annehmen. Ph. d. Gr. I⁶ 959, 5.]

[3]) *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν* usw. Fr. 109.

Rückkehr der geläuterten Seelen zu den Göttern; und daraus ergibt sich das Verbot der Tieropfer und der tierischen Nahrung, von denen die goldene Urzeit der Menschheit noch nichts wußte (Fr. 128). Aber er hat diese Lehren mit seiner Physik nicht bloß in keine wissenschaftliche Verbindung gebracht, sondern auch den Widerspruch beider zu beseitigen keinen Versuch gemacht; so wenig sich auch verkennen läßt, daß in beiden eine Auffassung sich ausspricht, welcher der Streit und Gegensatz der Grund alles Übels, Einheit und Harmonie das Seligste ist. Auch die reine Gottesidee, die er in den Katharmen (Fr. 131. 132) mit Xenophanes der anthropomorphistischen Göttervorstellung entgegensetzt, verträgt sich nicht mit seiner physikalischen Lehre [1]).

§ 24. Die atomistische Schule.

Der Stifter der atomistischen Schule war Leukippos, wahrscheinlich aus Milet, ein Zeitgenosse des Anaxagoras und Empedokles, dessen Lebenszeit wir jedoch nicht genauer bestimmen können. Theophrast bei Simpl., Phys. 28, 4 D. nennt ihn einen Genossen der Philosophie des Parmenides, in die er nach andern Nachrichten durch dessen Schüler Zenon eingeweiht wurde [2]). Die Schriften, aus denen Aristoteles und Theophrast über seine Lehren berichten, *Μέγας διάκοσμος* und *Περὶ νοῦ*, scheinen sich später unter denen Demokrits befunden zu haben [3]). Dieser berühmte Philosoph und Natur-

---

[1]) [Den Widerspruch zwischen der empedokleischen Mystik und Physik suchte man zu erklären, indem man wie Diels, Über die Gedichte d. Emp. Berl. Ak. 1898 S. 11 ff. die Schrift *περὶ φύσεως* in die jüngeren Jahre, das Sühnelied dagegen in die Zeit der Verbannung des Philosophen setzte oder umgekehrt wie Bidez (s. S. 71, 1). Diese zeitliche Trennung ist jedoch nicht nötig, da schon das Gedicht über die Natur auf dieselbe mystisch-pessimistische Lebensauffassung hinweist (Fr. 15, 2: *τὸ δὴ βίοτον καλέουσι*), welche das Sühnelied beherrscht. Vgl. W. Nestle, Der Dualismus des Empedokles. Phil. XLV (1906) S. 545 ff. Ph. d. Gr. I[6] 1007 ff.]

[2]) [S. Kranz a. a. O. 19, 3.]

[3]) Daraus erklärt es sich, daß Epikur Leukippos' Existenz leugnete (Diog. X 13). Wenn jedoch Rohde, Über Leucipp und Demokrit (Ver-

forscher, ein Bürger Abderas, war nach seiner eigenen Aussage (Diog. IX 41) noch jung, als Anaxagoras bereits alt war (*νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν*); ob er aber gerade 40 Jahre jünger als jener und somit um 400 v. Chr. geboren war, wie Apollodor annahm, ist zweifelhaft; Thrasyll setzte seine Geburt in Ol. 77, 3 (470/69 v. Chr.), vielleicht auf Grund der Stelle bei Aristoteles (De part. an. I 1. 642 a 26; vgl. Metaph. XIII 4. 1078 b 17), die schon im Altertum so aufgefaßt wurde, als ob darin Demokrit für etwas älter als Sokrates erklärt würde[1]). Seine Wißbegierde soll ihn, wie ein späteres Zeugnis mitteilt, nach Ägypten und Babylonien geführt haben; ob in die Zeit, die er in der Fremde zubrachte (Fr. 299)[2]), auch sein Verkehr mit Leukippos fällt, dessen Schüler er nach Aristoteles und Theophrast war, wird nicht berichtet; das Wahrscheinlichere ist, daß er wie Protagoras mit Leukippos zu Abdera verkehrt hat. Außer ihm kannte Demokrit auch andre ältere und gleichzeitige Philosophen, wie er denn der erste Gelehrte und Naturforscher seiner Zeit war. Sein Lebensalter wird von Diodor, vermutlich nach Apollodor, auf 90, von andern auf 100 und noch mehr Jahre angegeben. Aus seinen Schriften sind zahlreiche Bruchstücke erhalten[3]), aus denen aber das Unechte

---

handl. d. 34. Philologenversamml. 1881. Jahrb. f. Philol. 1882 S. 741 ff.) zu zeigen suchte, daß Epikur darin recht habe, so ist er von Diels (Verhandl. d. 35. Philologenvers. 96 ff.) überzeugend widerlegt worden. [Die Frage ist keineswegs endgültig erledigt. Vgl. besonders Brieger im Hermes XXXVI (1901) S. 161 ff. Unerklärlich bleibt es, daß Demokrit selbst (Fr. 5) sich in ein zeitliches Verhältnis zu Anaxagoras und nicht zu seinem angeblichen Lehrer Leukipp setzt. Auch wird die Schrift *Περὶ νοῦ* von Diog. L. IX 46 dem Demokrit zugeschrieben, der nach IX 41 darin die Lehre des Anaxagoras von dem weltordnenden *νοῦς* einer Kritik unterzog. Weiteres Ph. d. Gr. I⁶ 1040 ff.]

[1]) [Kranz a. a. O. rückt umgekehrt seine Geburt noch weiter herab als Apollodor und nimmt an, daß Demokrits Werke erst gegen 400 und bis weit hinein ins 4. Jahrhundert entstanden sind.]

[2]) [Das jedoch vielleicht als unecht anzusehen ist; s. S. 22 Anm. 1.]

[3]) Gesammelt bei Diels, Vors. II³ 10 ff.; die ethischen Fragmente bei Natorp, Die Ethika d. Dem. 1893.

auszuscheiden — namentlich bei den moralischen Aussprüchen — oft schwierig ist.

Die atomistische Theorie ist in ihren wesentlichen Bestandteilen als ein Werk des Leukippos zu betrachten[1]), während ihre genauere Ausführung und ihre Anwendung auf alle Teile der Naturwissenschaft überwiegend das seines Schülers gewesen ist, der auch zum ersten Male die Ethik als ein selbständiges Gebiet behandelt und in der Mathematik, der Sprachlehre und der Poetik Bedeutendes geleistet hat. Leukippos war (wie Arist. gen. et corr. I 8 sagt) mit Parmenides von der Unmöglichkeit eines absoluten Entstehens und Vergehens überzeugt, aber die Vielheit des Seins, die Bewegung, das Entstehen und Vergehen der zusammengesetzten Dinge wollte er nicht leugnen; und da nun alles dieses, wie Parmenides gezeigt hatte, ohne das Nichtseiende sich nicht denken läßt, so behauptete er, das Nichtseiende sei so gut wie das Seiende (vgl. Demokr. Fr. 156: *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν* [das Ichts] *ἢ τὸ μηδὲν* [das Nichts] *εἶναι*). Das Seiende ist aber (nach Parmenides) das Raumerfüllende, Volle, das Nichseiende das Leere. Als die Grundbestandteile aller Dinge bezeichneten demnach Leukipp und Demokrit das Volle und das Leere; aber um die Erscheinungen hieraus erklären zu können, dachten sie sich das Volle in zahllose, wegen ihrer Kleinheit nicht gesondert wahrnehmbare Körperchen zerteilt, die durch das Leere voneinander geschieden, selbst aber deshalb unteilbar sein sollten, weil sie ihren Raum vollständig ausfüllen und kein Leeres in sich haben; weshalb sie Atome (*ἄτομα*) oder auch „dichte Körper" (*ναστά*) genannt werden. Diese Atome sind genau so beschaffen wie das Seiende des Parmenides, wenn man sich dieses in zahllose Teile zerschlagen

---

[1]) [Vgl. Zeller, Zu Leucippus Arch. f. G. d. Ph. 15 (1902), 137 ff. Dyroff, Demokritstudien 1899 S. 3 ff. Im einzelnen freilich lassen sich das Eigentum des Leukippos und das seines Schülers so wenig voneinander sondern, daß Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. (1911) II 1 S. 7 f. zu der Annahme griff, Leukipp sei zwar eine geschichtliche Persönlichkeit, habe aber, wie Sokrates, nichts geschrieben und sei deshalb hinter Demokrit zurückgeblieben. Vgl. S. 76, 3.]

und in einen unbegrenzten leeren Raum versetzt denkt: ungeworden, unvergänglich, ihrem Stoffe nach durchaus gleichartig, unterscheiden sie sich nur durch ihre Gestalt (*ῥυσμός* = *σχῆμα*) und ihre Größe und sind keiner qualitativen Veränderung, sondern nur des Ortswechsels fähig. Nur hierauf haben wir daher auch die Eigenschaften und Veränderungen der Dinge zurückzuführen. Da alle Atome aus dem gleichen Stoffe bestehen, muß ihr Gewicht ihrer Größe genau entsprechen; wenn mithin zusammengesetzte Körper bei gleicher Größe ein verschiedenes Gewicht haben, so kann dies nur davon herrühren, daß in den einen mehr leere Zwischenräume sind als in den andern. Alles Entstehen des Zusammengesetzten besteht in dem Zusammentreten getrennter, alles Vergehen in der Trennung verbundener Atome; ebenso sind alle Arten von Veränderung teils hierauf, teils auf Änderungen in der Lage (*τροπή* = *θέσις*) und Ordnung (*διαθιγή* = *τάξις*) der Atome zurückzuführen. Jede Einwirkung der Dinge aufeinander ist eine mechanische durch Druck und Stoß: jede Wirkung in die Ferne (wie zwischen Magnet und Eisen, Licht und Auge) ist durch Ausflüsse vermittelt. Alle Eigenschaften der Dinge beruhen auf der Gestalt, Größe, Lage und Ordnung ihrer Atome; doch besteht unter ihnen ein wesentlicher Unterschied, der an die spätere Scheidung Lockes zwischen primären und sekundären Eigenschaften erinnert: die einen, wie die Schwere, die Dichtigkeit und die Härte, kommen den Dingen an sich zu; die andern, die sogenannten sinnlichen Qualitäten, die wir ihnen beilegen, drücken (schon nach Leukippos) nur die Art aus, wie sie auf das wahrnehmende Subjekt wirken: *νόμῳ* (dem Brauche nach, konventionell) *γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν* (Demokr. Fr. 125; vgl. 9).

Vermöge ihrer Schwere bewegen sich nun alle Atome mit Notwendigkeit von Ewigkeit her im unendlichen Raume, und zwar von oben nach unten[1]); hierbei müssen aber, wie

---

[1]) Wie dies sowohl aus der Lehre von der Schwere der Atome als aus den Aussagen des Platon, Aristoteles, Theophrast usw. Phil. d. Gr. I[6]

die Atomiker meinten, die größeren Atome, weil sie schwerer sind, schneller fallen als die kleineren und leichteren; sie stoßen daher auf diese und drängen sie nach oben, und aus dem Gegenlauf dieser beiden Bewegungen, dem Zusammenstoß und Abprallen der Atome, erzeugt sich eine Wirbelbewegung. Infolge der letzteren werden nun einerseits die gleichartigen Atome zusammengeführt; andrerseits bilden sich durch die Verwicklung verschiedengestaltiger Atome abgesonderte und nach außen abgeschlossene Atomenkomplexe oder Welten. Da die Bewegung keinen Anfang, die Masse der Atome und der leere Raum keine Grenze haben, muß es solcher Welten von jeher zahllose gegeben haben, die sich in den mannigfaltigsten Zuständen befinden und die verschiedensten Gestalten haben. Nur eine von diesen zahllosen Welten ist die, der wir angehören. Demokrits Vermutungen über ihre Entstehung, die Bildung der Gestirne in der Luft, ihre allmähliche Austrocknung und Entzündung usw. entsprechen seinen allgemeinen Voraussetzungen. Die Erde denken sich Leukippos und Demokrit mit Anaximenes als runde Platte auf der Luft schwebend. Die Gestirne, von denen aber die zwei größten, Sonne und Mond, erst nach ihrer Entstehung in unser Weltsystem eingetreten sein sollen,

---

1076 ff. nachgewiesen und bis jetzt durch keinen irgend stichhaltigen Gegengrund widerlegt ist. [Die von Zeller a. a. O. bekämpfte Ansicht Briegers (D. Urbewegung d. Atome u. d. Weltentstehung b. Leukipp u. Dem. 1884, vgl. Philol. 63 (1904) 534 ff.) und Liepmanns (Die Mechanik der Leukipp-Demokritschen Atome 1886), wonach die Urbewegung (richtiger: die interkosmische Bewegung) der Atome im leeren Raume nicht eine geradlinige Fallbewegung, sondern ein wirres Durcheinanderfliegen nach verschiedenen Richtungen ist, hat den Beifall namhafter Forscher gefunden (s. Lortzing, Jahresber. f. Altertumsw. 1903 I 136 ff.) und darf jetzt wohl als die vorherrschende bezeichnet werden. Wenn daher die Atomiker, was nicht zu bezweifeln ist, ihren Atomen die Schwere beigelegt haben, so können sie unter der Schwere nicht, wie später Epikur, das Streben, sich nach unten zu bewegen, verstanden haben, sondern nur den Grad der Stärke des Stoßes und Gegenstoßes der im leeren Raum sich bewegenden Atome. Vgl. Ph. d. G. I[6] 1098 f.]

drehten sich vor der Neigung der Erdachse horizontal seitlich um die Erde. Von den vier Elementen besteht nach Demokrit das Feuer aus kleinen, glatten und runden Atomen, in den übrigen sind verschiedenartige Atome gemischt[1]).

Aus dem Erdschlamm kamen die organischen Wesen hervor, denen Demokrit große Aufmerksamkeit zugewendet zu haben scheint; besonders eingehend beschäftigte er sich jedoch mit dem Menschen, und wenn schon sein Körperbau ein Gegenstand der höchsten Bewunderung für ihn ist[2]), legt er noch viel höheren Wert auf die Seele und das geistige Leben. Auch die Seele kann er allerdings nur für etwas Körperliches erklären: sie besteht aus feinen glatten und runden Atomen, also aus Feuer, das durch den ganzen Leib verteilt ist und durch die Einatmung teils am Austritt verhindert, teils aus der Luft ergänzt wird; einzelne Seelentätigkeiten haben aber in bestimmten Organen ihren Sitz. Nach dem Tode zerstreuen sich die Seelenatome. Trotzdem ist aber die Seele das Edelste und Göttlichste im Menschen, und auch in allen andern Dingen ist so viel Seele und Vernunft, als Wärmestoff in ihnen ist; von der Luft z. B. sagte Demokrit, es müsse in ihr viel Vernunft und Seele (*νοῦς* und *ψυχή*) sein, da wir diese sonst nicht durch den Atem in uns

---

[1]) [I. Hammer-Jensen, Arch. f. G. d. Ph. 23 (1909) 92 ff. 211 ff. hat nachgewiesen, daß Platon im Tim. eine mit seiner eigenen Auffassung im Widerspruch stehende Kosmogonie einschiebt (47 E—69 A), welche die ihm damals erst bekannt gewordene atomistische Theorie zur Grundlage hat (vgl. u. § 45). Der Versuch aber, den die Verfasserin macht, aus dieser Darstellung Platons die bisher allgemein übliche Darstellung der Atomistik zu korrigieren, muß als verfehlt bezeichnet werden. Vgl. jetzt auch Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper (Philol. Unters. herausg. v. A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Möllendorff XXIV. 1917) S. 187 ff. und v. Wilamowitz, Platon (1919) I 581 ff. 610 f. II 258 f.]

[2]) [Die Phil. d. Gr. I^6 1111 ff. hierfür beigebrachten Zeugnisse aus Fulgentius und dem von ten Brink den echten Bruchstücken zugewiesenen Briefe des Dem. an Hippokrates (Epist. Ps.-Hippocr. 33) werden jetzt von Diels, Vors. II^3 133 (Fr. 301) u. 135 f. Anm. mit Recht als Fälschungen bezeichnet.]

aufnehmen könnten (Arist., De respir. 4). In der Veränderung, welche die von den Dingen ausgehenden und durch die Sinnesorgane eindringenden Ausflüsse in der Seele hervorbringen, besteht die Wahrnehmung; das Sehen z. B. entsteht (schon nach Leukippos) dadurch, daß die Bilder der Gegenstände, die sich von diesen ablösen (*εἴδωλα, δείκελα*), die vor ihnen liegende Luft gestalten und diese mit den Ausflüssen unsrer Augen sich berührt; wobei jede Art von Atomen von den gleichartigen in uns erfaßt wird. In einer ähnlichen Veränderung des Seelenkörpers besteht auch das Denken: es ist richtig, wenn die Seele durch die Bewegungen, die sie erfährt, in die richtige Temperatur versetzt wird. Dieser Materialismus hält aber einen Demokrit so wenig wie andre ab (vgl. das S. 75 über Empedokles Bemerkte), zwischen der Wahrnehmung und dem Denken (der *γνώμη σκοτίη* und *γνησίη*) in Beziehung auf ihren Wert scharf zu unterscheiden und nur von dem letzteren Aufschluß über die wahre Beschaffenheit der Dinge zu erwarten; so wenig er auch verkennt, daß wir diese nur von der Beobachtung aus zu erkennen vermögen. Die Unvollkommenheit des sinnlichen Erkennens ist es wohl auch, die Demokrits Klagen über die Unsicherheit und Beschränktheit unsers Wissens zunächst veranlaßt; zum Skeptiker darf man ihn deshalb nicht machen: der Skepsis des Protagoras hat er ausdrücklich widersprochen. Und ebenso wie der Wert unsers Erkennens ist auch der unsers Lebens durch die Erhebung über das Sinnliche bedingt. Das Wünschenswerteste ist wohl, sich möglichst viel zu freuen und möglichst wenig zu betrüben; aber „Eudämonie und Kakodämonie der Seele ist der Wohnsitz des Dämons“ (vgl. Heraklit o. S. 70). Die Glückseligkeit besteht wesentlich in der Ruhe und Heiterkeit des Gemütes (*εὐθυμίη*[1]), *εὐεστώ, ἁρμονίη, ἀθαμβίη*), und

[1]) *Π. εὐθυμίης* ist der Titel der Schrift, der viele und besonders die umfangreicheren ethischen Bruchstücke des Philosophen, soweit sie echt sind, entnommen zu sein scheinen; über sie handeln Lortzing, Über die ethischen Fragm. D.s 1873, R. Hirzel, Hermes XIV 354—407 und Natorp

diese erreicht man am sichersten durch Mäßigung der Begierden und Gleichmaß des Lebens (*μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ*, Fr. 191). In diesem Sinn sind Demokrits Lebensvorschriften gehalten: sie zeigen eine reiche Erfahrung, feine Beobachtung, reine Grundsätze. Sie mit seiner physikalischen Theorie wissenschaftlich zu verknüpfen, hat er allem nach nicht versucht[1]), und wenn der Grundgedanke seiner Ethik inhaltlich in dem Satze liegt, daß das Glück des Menschen ganz und gar von seinem Gemütszustand abhänge, so fehlt doch jeder Beweis dafür, daß er diesen Satz in ähnlicher Weise wie etwa Sokrates den Satz, daß die Tugend im Wissen bestehe, durch allgemeine Erwägungen zu begründen unternahm[2]). Aristoteles rechnet daher Demokrit trotz seiner Sittensprüche, die er freilich nirgends erwähnt, noch durchaus zu den Physikern und läßt die wissenschaftliche Ethik erst mit Sokrates beginnen (s. die beiden S. 77 angef. Stellen)[3]).

---

in der S. 77 Anm. 3 angeführten Schrift. — Platon, Phileb. 34 D ff. Rep. X 583 B. ff. mit Hirzel und Natorp auf Demokrit zu beziehen, hat man kein Recht; vgl. Phil. d. Gr. II[4] 308 f.

[1]) [Doch läßt sich eine gewisse Übereinstimmung mit seiner Erkenntnis- u. Seelenlehre nicht verkennen; s. Windelband, Gesch. d. ant. Phil.[3] 132.]

[2]) [Andrerseits erhebt sich seine Ethik trotz ihrer hedonistischen Grundlage (Fr. 4 vgl. 188) teilweise zu einer sittlichen Reinheit und Höhe, die ihn der sokratisch-platonischen Auffassung nähern. S. Natorp a. a. O. 80 ff. Windelband 133 f. Daß aber Platon sich vielfach an Demokrits Sittenlehre angeschlossen habe, wie Natorp 157 ff. nachzuweisen sucht, ist kaum glaublich; vielmehr hat Platon allem Anscheine nach ebensowenig wie Aristoteles eine ethische Schrift des Abderiten gekannt. Vgl. jetzt Ph. d. Gr. I[6] 1154 ff.]

[3]) [Eine neue, ergiebige Quelle demokritischer Schriftstellerei hat K. Reinhardt, Hekataios von Abdera u. Dem. Herm. 47 (1912) 492 ff. aus der Hekataios entnommenen Schilderung der Weltentstehung und des Ursprungs und Lebens der ersten Menschen bei Diodor I., besonders c. 7 f., durch Vergleichung mit Lucrez V 783 ff. sowie Platons Staat II 369 ff. u. Ges. III 676 ff. erschlossen. Das sichere Ergebnis dieser Untersuchung ist: Dem. hat, höchstwahrscheinlich in seinem *Μικρὸς διάκοσμος*, einer Fortsetzung des Leukippschen *Μέγας διάκοσμος*, eine fortlaufende und genetische Erklärung dieser unsrer Welt und Erde vom Anbeginn bis zur

Fremdartig nimmt sich für uns Demokrits Ansicht über die Götter des Volksglaubens aus, wiewohl sie in Wahrheit seiner Naturerklärung richtig angepaßt ist. So wenig er nämlich jenen Glauben als solchen teilen konnte, so nötig schien es ihm doch, ihn zu erklären; und wenn er auch hierfür die Annahme nicht abwies, daß außerordentliche Naturerscheinungen Anlaß gegeben haben, sie auf Götter als ihre Urheber zurückzuführen, oder daß gewisse allgemeine Begriffe in ihnen dargestellt seien, sagte doch seinem Sensualismus eine andre, realistischere Erklärung noch mehr zu. Wie der Volksglaube den Luftraum mit Dämonen bevölkerte, so nahm auch Demokrit an, daß sich in diesem Raume Wesen von menschenähnlicher Gestalt aufhalten, die aber den Menschen an Größe und Lebensdauer weit überlegen, und deren Wirkungen teils wohltätige, teils schädliche seien; die Bilder (vgl. S. 82), die von ihnen ausgehen und den Menschen im Schlaf oder im Wachen erscheinen, seien für Götter gehalten worden. Auch für die weissagenden Träume und den Einfluß des bösen Auges suchte Demokrit durch seine Lehre von den Bildern und den Ausflüssen eine natürliche Erklärung zu gewinnen; ebenso glaubte er, daß sich den Eingeweiden der Opfertiere natürliche Anzeichen gewisser Vorgänge entnehmen lassen.

Der bedeutendste Mann aus Demokrits Schule ist Metrodoros aus Chios, der entweder ihn selbst oder seinen Schüler Nessos zum Lehrer hatte. In den Grundzügen seiner Lehre mit Demokrit einverstanden, wich er doch in Einzelheiten der Naturerklärung an manchen Punkten von ihm ab und zog aus seinem Sensualismus skeptische Folge-

---

Gegenwart gegeben. Auf die Kosmogonie folgte die Zoogonie, auf die Betrachtung des Urzustandes der Menschheit die Darstellung ihrer Entwicklung, die sich nach gleichen Gesetzen und in parallelen Stufen in Sprache, Staat und Religion, Ackerbau und Kunst vollzog. Die Schriften des Hekataios „Über die Hyperboreer“ und „Über die Philosophie der Ägypter“ wurden im späteren Altertum als geschichtliche Schriften mißverstanden, während es in Wirklichkeit kulturphilosophische Tendenzschriften in historischer Einkleidung waren. Sein ethisches Ziel soll die *αὐτάρκεια* gewesen sein (Fr. 4 Diels); vgl. Ph. d. Gr. I[6] 1193 f.]

rungen, mit denen er aber doch nicht beabsichtigt haben kann, die Möglichkeit des Wissens grundsätzlich zu leugnen. Ein Schüler Metrodors oder seines Schülers Diogenes ist Anaxarchos ὁ Εὐδαιμονικός, der Begleiter Alexanders, in seinem Tode würdiger als in seinem Leben. Mit Metrodor hängt vielleicht auch Nausiphanes zusammen, der Epikur in Demokrits Lehre einführte (s. § 73 Anf.), der aber auch den Skeptiker Pyrrhon gehört haben soll[1]).

§ 25. Anaxagoras.

Anaxagoras aus Klazomenai, nach Apollodor (b. Diog. II 7, vermutlich nach Demetrios Phaler.) Ol. 70, 1 (500/499 v. Chr.) geboren, widmete sich unter Vernachlässigung seines Vermögens der Wissenschaft und zeichnete sich namentlich als Mathematiker und Astronom aus. Über seine Lehrer ist nichts bekannt, und wenn ihn Simpl., Phys. 27, 2 D. (nach Theophrast) wohl mit Recht aus der Schule des Anaximenes hervorgehen läßt, beweist doch sein System zur Genüge (mag dies auch neuestens bestritten worden sein), daß die Lehre des Parmenides und vielleicht auch die des Leukippos einen bedeutenden Eindruck auf ihn gemacht hatte. Dagegen ist es nur eine müßige Kombination, wenn ihn Neuere zum Schüler des Klazomeniers Hermotimos machen wollten, eines weit älteren, sagenhaften Wundermannes, in dessen Legende schon frühe (nach Arist., Metaph. A 3. 984 b 18) seine Lehre vom *Νοῦς* hineingedeutet worden war. In Athen, wohin er (nach Apollodor wahrscheinlich 460/59) übersiedelte, kam er mit Perikles in nahe Verbindung; durch Gegner dieses Staatsmannes wegen Leugnung der Staatsgötter[2]) verklagt, mußte er Athen (etwa 431/0 v. Chr.) verlassen. Er

---

[1]) [Über die geschichtliche Wirkung der Atomistik vgl. K. Löwenheim, Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluß auf die moderne Naturwissenschaft (Beiheft zum Archiv f. Gesch. d. Phil. XXVI) 1913.]

[2]) [S. Geffcken, Herm. 42 (1907) 127 ff. und Diels, Vors.[3] II S. XV. Zu Anaxagoras im ganzen vgl. Capelle, Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1919 S. 81 ff. 169 ff.]

ging nach Lampsakos, wo er nach Apollodor 428/7 v. Chr. 72 Jahre alt starb (Diog. II 7). Von seiner Schrift *π. φύσεως* haben sich wichtige Bruchstücke[1]) erhalten.

Anaxagoras ist nun mit Leukippos und Empedokles darüber einig, daß ein Entstehen und Vergehen im strengen Sinn und deshalb auch die qualitative Veränderung eines Dinges undenkbar sei, daß daher alles Entstehen nur in der Verbindung, alles Vergehen in der Trennung schon vorhandener Stoffe bestehe[2]), jede Veränderung der Eigenschaften auf einer Veränderung der stofflichen Zusammensetzung beruhe. Aber schon die Bewegung, durch welche die Verbindung und Trennung der Stoffe herbeigeführt wird, weiß er sich aus dem Stoff als solchem nicht zu erklären (das Leere, das Leukippos dem Stoff hierfür beigefügt hatte, bestritt er mit Parmenides und Melissos), noch weniger aber die wohlgeordnete Bewegung, die ein so schönes und zweckvolles Ganzes wie die Welt hervorgebracht hat. Diese kann nur das Werk eines Wesens sein, dessen Wissen und dessen Macht sich über alles erstreckt, das Werk eines denkenden, vernünftigen und dabei allmächtigen Wesens, des Geistes oder des *Νοῦς*; und diese Macht und Vernünftigkeit kann dem *Νοῦς* nur dann zukommen, wenn er mit keinem andern vermischt und daher auch durch kein andres gehemmt ist. Den leitenden Gedanken des Anaxagoras bildet daher der Begriff des Geistes in seinem Unterschied vom Stoffe; und das wesentlichste Merkmal dieses Unterschiedes findet er darin, daß der Geist durchaus einfach (*ἁπλόος*) ist, der Stoff durchaus zusammengesetzt. Jener ist „mit nichts vermischt", „allein für sich" (*μοῦνος ἐφ᾽ ἑωυταῦ*), „das feinste und reinste von allen Dingen"; er besitzt volle Erkenntnis jeglichen

---

1) Erläutert von Schaubach, Anaxag. fragmenta 1827, Schorn, Anaxag. et Diogenis fragmenta 1829, Diels, Vors. I³ 46.

2) Fr. 17 (Simpl., Phys. 163, 20): *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ᾽ ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*

Dinges und die größte Kraft. Damit ist seine Unkörperlichkeit zwar nicht durchaus zutreffend bezeichnet, aber doch unverkennbar gemeint[1]), während die Frage nach seiner Persönlichkeit dem Philosophen noch fern liegt[2]). Und ebenso besteht seine Wirksamkeit wesentlich in der Scheidung des Gemischten, auf die sich auch sein Erkennen als ein Unterscheiden zurückführen ließ. Der Stoff dagegen stellt, ehe der Geist auf ihn gewirkt hat, eine Masse dar, in der nichts von dem andern gesondert ist. Da aber alles aus dieser Masse durch bloße Scheidung ihrer Bestandteile entstehen soll, darf sie nicht als eine gleichartige Masse, auch nicht als eine Mischung so einfacher Urstoffe wie die empedokleischen Elemente oder die Atome gedacht werden; sie besteht vielmehr nach Anaxagoras aus einem Gemenge zahlloser unentstandener, unvergänglicher und unveränderlicher, unsichtbar kleiner, aber doch nicht unteilbarer Körperchen von eigenartiger Beschaffenheit: Goldteilchen, Fleischteilchen, Knochenteilchen usf. Anaxagoras bezeichnet diese seine Urstoffe als *σπέρματα* oder *χρήματα*; Spätere nennen sie im Anschluß an die aristotelische Bezeichnung (*ὁμοιομερῆ*) Homöomerien[3]).

Diesen Voraussetzungen entsprechend begann Anaxagoras

---

[1]) Wenn daher auch zuzugeben ist, daß Anaxag. die Unstofflichkeit des Geistes nicht mit voller Deutlichkeit und Schärfe hervorgehoben hat, so gehen doch d i e zu weit, die in dem *Νοῦς* im Grunde nur ein materielles Prinzip, wenn auch von besondrer Art, erblicken, wie Windelband, Gesch. d. antiken Phil.[3] 64 f., der ihn geradezu als „Denkstoff“ bezeichnet.

[2]) [Daß ihn Anaxag. nicht als göttliche Persönlichkeit gedacht hat, geht schon daraus hervor, daß er ihn allen lebenden Wesen einwohnen läßt (s. S. 89). Freilich darf man ihn auch nicht, wie dies F. Krohn, Der *νοῦς* bei Anaxag. Münster 1907 tut, dem m e n s c h l i c h e n Geiste einfach gleichsetzen. Vgl. Windelband-Bonhöffer 65.]

[3]) Vgl. Ph. d. Gr. I[6] 1212 ff. Im Gegensatze zu dieser auf Schleiermacher zurückgehenden Ansicht über den Ursprung des Ausdrucks *ὁμοιομερῆ* haben sich M. Heinze, Sächs. Ges. d. Wiss. 42 (1891) 1 ff., Gomperz, Gr. D. I[3] 442 und neuerdings Kranz a. a. O. 30 f. nebst Anm. 1 dahin ausgesprochen, daß diese Bezeichnung von Anaxag. selbst stamme. S. jedoch Lortzing, J.-B. f. d. Altertumsw. Bd. 116 (1903 I) 65.]

seine Kosmogonie mit der Schilderung des Zustandes, in dem alle Stoffe durchaus gemischt waren (Fr. 1: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*). Ihre Scheidung bewirkte der Geist dadurch, daß er zunächst an einem Punkte eine Wirbelbewegung hervorbrachte, die, von hier aus sich ausbreitend, immer mehr Teile der unendlichen Masse in sich hereinzog und noch weitere hereinziehen wird. Daß Anaxagoras den Geist noch in andre Stadien des Weltbildungsprozesses eingreifen ließ, wird nicht berichtet; vielmehr machen ihm Platon (Phaidon 97 B ff.) und Aristoteles (Metaph. A 4. 985 a 18. und 7. 988 b 6) übereinstimmend den Vorwurf, er habe sein neuentdecktes Prinzip nicht für eine teleologische Naturerklärung zu verwenden gewußt und beschränke sich ebenso wie seine Vorgänger auf die blind wirkenden materiellen Ursachen. Durch die Wirbelbewegung (von der die Weltbildung herzuleiten Anaxagoras vielleicht durch Leukippos veranlaßt war) sonderten sich die von ihr ergriffenen Stoffe zunächst in zwei Massen, von denen die eine das Warme, Trockene, Lichte und Dünne umfaßte, die andre das Kalte, Feuchte, Dunkle und Dichte: den Äther und die Luft (oder genauer: den Dunst, Nebel, *ἀήρ*). Mit der Dauer der Bewegung schritt die Sonderung der Stoffe fort; aber doch kommt sie nie zu Ende; es sind vielmehr in allem Teile von allem, und nur deshalb ist es möglich, daß ein Ding, auch ohne eine Änderung seiner stofflichen Bestandteile, durch ihr Hervortreten ein andres Aussehen bekommt; wenn der Schnee nicht schwarz wäre (d. h. wenn nicht neben dem Hellen auch Dunkles in ihm wäre), könnte es auch das Wasser nicht sein, in das er sich auflöst. Das Dünne und Warme wurde durch die Wirbelbewegung nach dem Umkreis geführt, das Dichte und Feuchte in die Mitte. Dieses bildete die Erde, die sich Anaxagoras mit den älteren Ioniern als flache Platte von der Luft getragen dachte; aus Steinmassen, die durch die Gewalt des Umschwunges von der Erde losgerissen und in den Äther geschleudert wurden, und die in diesem zum Glühen kamen, bestehen die Gestirne. Diese bewegten sich

(wie bei den Atomikern; s. S. 80 f.) anfangs horizontal um die Erdscheibe; erst seit sich diese mit ihrer südlichen Hälfte abwärts geneigt hat, schneiden sich ihre Bahnen mit der Ebene der Erdoberfläche. Den Mond dachte sich Anaxagoras der Erde ähnlich und bewohnt; die Sonne, um ein Vielfaches größer als der Peloponnes, sollte außer ihm auch allen andern Sternen den größeren Teil ihres Lichtes spenden. Durch die Wärme der Sonne wurde die Erde, die anfangs in schlammartigem Zustande war, mit der Zeit getrocknet.

Aus dem Erdschlamm, den die in der Luft und dem Äther enthaltenen Keime befruchteten, gingen die lebenden Wesen hervor. Was sie belebt, ist der Geist, und dieser ist in allen, mit Einschluß der Pflanzen, derselbe; aber er ist ihnen in verschiedenem Maße mitgeteilt. Im Menschen ist auch die sinnliche Wahrnehmung Sache des Geistes. In den Sinneswerkzeugen, die im Gehirn als ihrem Zentralorgan zusammenlaufen (vgl. Alkmaion S. 57 f.), wird sie nicht durch das Gleichartige, sondern durch das Entgegengesetzte hervorgerufen. Daß die Eigenschaften der Dinge, welche die Sinne uns zeigen, ihnen selbst zukommen, bezweifelt Anaxagoras nicht; um so stärker betont er dagegen, daß sie uns über ihre Grundbestandteile viel zu unvollständig unterrichten. Wahre Erkenntnis gewährt daher auch nach ihm nur die Vernunft. Wie ungeteilt Anaxagoras selbst der Forschung lebte, spricht sich in einigen seiner Apophthegmen aus; ebenso lassen uns weitere Äußerungen, die von ihm erzählt werden, eine edle und ernste Auffassung des Lebens erkennen; daß er sich in wissenschaftlicher Weise mit der Ethik beschäftigte, ist nicht überliefert. Ebensowenig ist ein religionsphilosophischer Satz von ihm bekannt; persönlich steht er der Volksreligion in voller wissenschaftlicher Freiheit gegenüber, und vermeintliche Wunder, wie den Meteorstein von Aigospotamoi, suchte er natürlich zu erklären.

Von den Schülern des Anaxagoras, denen auch Euri-

pides beigezählt wird[1]), kennen wir Metrodoros aus Lampsakos nur durch seine geschmacklose allegorische Deutung der homerischen Mythologie[2]). Etwas mehr wissen wir von Archelaos aus Athen, dem angeblichen Lehrer des Sokrates. Im übrigen mit Anaxagoras einverstanden, näherte sich dieser Physiker doch dadurch Anaximenes und Diogenes, daß er das anfängliche Gemenge der Urstoffe Luft nannte, dieser den Geist beigemischt sein ließ, die Scheidung der Stoffe als Verdünnung und Verdichtung und die ersten auf diese Weise auseinandergetretenen Massen als das Warme und das Kalte bezeichnete. Die Angabe (Diog. II 16), er habe den Unterschied des Guten und Schlechten bloß vom Herkommen abgeleitet, scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen[3]).

III. Die Sophisten.

§ 26. Entstehung und Eigentümlichkeit der Sophistik.

Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts begannen unter den Griechen Ansichten hervorzutreten, deren Verbreitung nach einigen Jahrzehnten in der Denkweise der gebildeten Kreise und in der Richtung des wissenschaftlichen Lebens eine ein-

---

[1]) [Auf A. weisen die schönen Verse hin, in denen Eur. (fr. 910) die Glückseligkeit des Forschers preist. Einen Schüler des A. aber darf man ihn nicht nennen, da sich nur an einigen Stellen seiner Dichtungen Anklänge an dessen Lehren finden. Über den Einfluß, den die Philosophie und der Geist der Aufklärung des 5. Jahrhunderts auf Eur. ausgeübt haben, s. Nestle, Eur. der Dichter der Aufklärung 1901.]

[2]) [DV.³ 48 und dazu Nestle, Philol. LXVI (1907) S. 503 ff.]

[3]) [Diese Auffassung wird nicht von allen neueren Forschern geteilt. Es liegt in der Tat kein zwingender Grund vor, zu bezweifeln, daß die Mitteilung des Diog. Laert. II 16, Arch. habe behauptet: *τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ* auf alter Überlieferung beruhe, und ihm die Beschäftigung mit ethischen Fragen abzusprechen. S. Dümmler, Akad. 217, Gomperz, Griech. D. I³ 323 f., Diels, Arch. f. Gesch. d. Phil. I 250, Fredrich, Unters. 133, 1.]

greifende Veränderung herbeiführte. Schon der Widerstreit der philosophischen Theorien und die Kühnheit, mit der sie der gewöhnlichen Vorstellungsweise entgegentraten, war geeignet, gegen diese Versuche einer wissenschaftlichen Welterklärung Mißtrauen zu erregen. Wenn ferner ein Parmenides und Heraklit, ein Leukippos und Demokrit, auch ein Empedokles die Wahrheit oder wenigstens die Zuverlässigkeit der sinnlichen Erkenntnis bestritten hatten, so konnten sich hieran allgemeinere Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen um so leichter anschließen, da diesen Philosophen ihr Materialismus nicht die Mittel gewährte, und da selbst ein Anaxagoras seine Lehre vom *Νοῦς* nicht dazu benutzte, die höhere Wahrheit des vernünftigen Erkennens wissenschaftlich zu rechtfertigen. Noch unaufhaltsamer drängte aber die allgemeine Entwicklung des griechischen Volkslebens zu einer veränderten Richtung der wissenschaftlichen Tätigkeit hin. Je höher und rascher seit den Perserkriegen in ganz Hellas und vor allem in Athen, dem Mittelpunkt seines geistigen und politischen Lebens, die allgemeine Bildung stieg, um so lebhafter machte sich bei denen, die sich auszeichnen wollten, das Bedürfnis einer besondern Vorbildung für die politische Tätigkeit fühlbar; je vollständiger die siegreiche Demokratie mit der Zeit alle Schranken beseitigte, die Herkommen und Gesetz früher dem Belieben des selbstherrlichen Volkes gezogen hatten, und je glänzendere Aussichten sich eben damit jedem eröffneten, der dieses Volk für sich zu gewinnen wußte, um so wertvoller und unentbehrlicher mußte ein Unterricht erscheinen, durch den man zum Redner und Volksführer befähigt wurde. Diesem Bedürfnis kamen nun jene Männer entgegen, die von ihren Zeitgenossen als Weise oder Lehrer der Weisheit (*σοφοί, σοφισταί*) bezeichnet wurden und sich selbst als solche ankündigten. Sie boten ihren Unterricht, in der Regel von Stadt zu Stadt wandernd, allen Lernbegierigen an und verlangten dafür eine verhältnismäßig hohe Bezahlung, was ihnen sachlich nicht zu verübeln ist, aber bis dahin nicht gebräuchlich und bei dem ein-

gewurzelten Vorurteil der Griechen gegen alle dem Erwerb dienende Arbeit immerhin der Mißdeutung ausgesetzt war. Dieser Unterricht konnte nun an sich alle möglichen Kenntnisse und Fertigkeiten umfassen, und so finden wir auch, daß von Männern, die den Sophisten beigezählt werden, und auch von einigen der bedeutendsten unter ihnen selbst ganz mechanische Künste gelehrt wurden. Aber den Hauptgegenstand der sophistischen Lehrtätigkeit bildete die Vorbereitung fürs praktische Leben, und als Sophisten im engern Sinn pflegt man seit Platon die zu bezeichnen, die als berufsmäßige Lehrer der „Tugend" (dieses Wort in der umfassenden Bedeutung der griechischen *ἀρετή* genommen) auftraten, ihre Schüler zum Handeln und Reden geschickt (*δεινοὺς πράττειν καὶ λέγειν*) zu machen, sie zur Leitung des Hauswesens und des Gemeinwesens zu befähigen versprachen. Diese Beschränkung auf die praktischen Aufgaben gründet sich nun bei ihnen auf die Überzeugung, die von einigen der hervorragendsten Sophisten in der Form skeptischer Theorien ausgesprochen, von den meisten durch ihre Ethik betätigt wurde, daß eine objektiv wahre Erkenntnis unmöglich sei, unser Wissen über subjektive Erscheinungen nicht hinausgehe. Diese Ansicht mußte dann aber ihrerseits wieder auf die Ethik zurückwirken und nachgerade dazu führen, daß die in den Fehden und Parteikämpfen der Zeit großgezogene Auflehnung gegen Gesetz, Sitte und Recht in sophistischen Theorien eine scheinbare Rechtfertigung fand. Und die fortschreitende Bildung selbst gewährte dieser ethischen Skepsis die wirksamste Unterstützung. Je mehr der Gesichtskreis des griechischen Volkes sich erweiterte, je umfassender man mit fremden Ländern und mit der eigenen Vergangenheit, mit der Verschiedenheit und Wandelbarkeit von Gesetzen, Staatseinrichtungen, Sitten und Religionen bekannt wurde, um so weniger ließ sich die Frage abweisen, was denn nun das Bleibende in diesem Wechsel, warum das Einheimische und das eben Bestehende allein berechtigt sein solle; und damit war jene Unterscheidung und, solange es

an einer tieferen wissenschaftlichen Begründung der Ethik fehlte, jener Gegensatz von *νόμος* und *φύσις* gegeben, der uns zuerst in der Erkenntnislehre der Atomiker (*νόμῳ — ἐτεῇ* bei Demokrit Fr. 125; s. S. 79), dann, auf das sittliche Gebiet übertragen, bei Archelaos (s. S. 90, 3) und Hippias (s. S. 101) begegnet. Die sogenannten Sophisten erscheinen so als die hervortretendsten Wortführer und Vermittler der griechischen Aufklärung im 5. Jahrhundert[1]), und sie teilen alle Vorzüge und alle Schwächen dieser Stellung. Im Gegensatz zu der herkömmlichen, von Platons Auffassung beherrschten Verurteilung der Sophisten haben Hegel, K. Fr. Hermann, G. Grote u. a. ihre geschichtliche Bedeutung ans Licht gestellt; der letztgenannte hat aber darüber das Oberflächliche, Ungesunde und Gefährliche verkannt, das sich bei ihnen von Anfang an mit dem Berechtigten und Wertvollen verband und im weiteren Verlauf immer stärker zum Vorschein kam. Auch Gomperz überschätzt die philosophische Bedeutung der Sophisten, besonders des Protagoras (vgl. S. 96, 3)[2]).

---

[1]) [In engen Beziehungen stand damals auch die Heilkunde, wie zur Naturphilosophie, so vielfach auch zur Sophistik. Aus vielen der im Corpus Hippocraticum vereinigten Schriften, die zum allergrößten Teile in jener Zeit entstanden sind, spricht zu uns der Geist einer echt wissenschaftlichen Methode, die sich weit über die vulgäre Aufklärung erhebt. S. Gomperz, Griech. Denker I³ 221 ff. und Heidel, *π. φύσεως* in Proceedings of the American Acad. XLV (1910) 113 ff. Zu den von sophistischem Geiste erfüllten Schriften gehört u. a. die *π. τέχνης*, die zwar nicht, wie Gomperz, Apol. d. Heilkunst 1889 (2. Aufl. 1910 S. 22 ff., vgl. Gr. D. I³ 341 f.) vermutet, den Protagoras (oder einen Anhänger seiner Lehre), wohl aber einen sophistisch gebildeten Arzt zum Verfasser zu haben scheint. S. Phil. d. Gr. I⁶ 1304, 4. 1350, 1. Diels, Hippokrat. Forschungen IV Herm. 48 (1913) 378 f. zweifelt, daß der Verf. wirklich ein Arzt gewesen sei; er sieht in ihm einen jener „allbewanderten Sophisten", „die wie Hippias alle Künste ... zu beherrschen vorgeben".]

[2]) [Neuerdings hat besonders W. Nestle viel zur genaueren Kenntnis und Würdigung des Wesens und der Bedeutung der Sophistik beigetragen. In der Einl. zu seinen „Vorsokratikern" (1908) 67 ff. erblickt er in den Sophisten „Kulturtheoretiker und Lebenskünstler", die nicht einen engen

§ 27. Die bekannteren sophistischen Lehrer.

Der erste, der sich einen Sophisten nannte und als Tugendlehrer (παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος) öffentlich auftrat, war nach PLATON (Prot. 349 A) Protagoras aus Abdera. Nach Apollodor Ol. 74 (484/0 v. Chr.), wahrscheinlich am Schluß dieser Olympiade, um 480, geboren [1]), widmete er sich 40 Jahre lang, ganz Hellas durchwandernd, mit glänzendem Erfolge seiner Lehrtätigkeit, hielt sich wiederholt, auch von Perikles geschätzt, in Athen auf, wurde hier aber schließlich des Atheismus angeklagt, mußte Athen verlassen und ertrank in seinem 70. Jahre auf der Überfahrt nach Sizilien. Von seinen Schriften sind nur wenige Bruchstücke übrig [2]). Gleichzeitig wirkte der Leontiner Gorgias (nach dem vermutlichen Ansatze Apollodors 484/3 v. Chr. geboren) zuerst in Sizilien, seit 427 auch in Athen und andern mittelgriechischen Städten als Lehrer; später ließ er sich in dem thessalischen Larissa nieder, wo er nach Apollodor 109 Jahre alt starb. Seinen Unterricht wollte er in seiner späteren Zeit auf die Rhetorik beschränken; indessen kennen wir von ihm auch skeptische Ausführungen, denen er (wahrscheinlich in jüngeren Jahren) eine eigene Schrift gewidmet hatte, sowie ethische Bestimmungen; auch mit Empedokles hatte er aber eine Zeitlang in Verbindung gestanden und

---

Kreis von Schülern zur Philosophie heranbilden, sondern die Laien zu einer allgemeinen Bildung und dadurch zur Lebenskunst und Lebensbeherrschung erziehen wollen. Vgl. auch die Einleitungen zu NESTLES Ausgaben des Gorgias (1909) und des Protagoras (1910). Allzu einseitig betont den rhetorischen Charakter der Sophistik H. GOMPERZ, Sophistik und Rhetorik. Leipzig und Berlin 1912. Die gesamte neuere Literatur über die Sophistik bis 1914 bespricht LORTZING in den Jahresb. über die Fortschritte d. kl. A.-W. Bd. 163 (1913) S. 84—336. Bd. 168 (1914) S. 1—158. Vgl. auch die Bibliographie bei ÜBERWEG-PRÄCHTER, Grundriß [11] (1920) S. 60 ff.]

[1]) [GOMPERZ, Gr. Denker I [3] 466 setzt seine Geburt um 485 oder noch etwas früher. Die Entscheidung über das Geburtsjahr hängt davon ab, ob man Protagoras' Verurteilung und Tod in die Zeit der Vierhundert (411) oder, was wahrscheinlicher ist, 4—5 Jahre früher fallen läßt.]

[2]) Gesammelt bei DIELS, Vors. II [3] S. 219 ff.

ihn sich nicht bloß als Redner zum Vorbild gewählt, sondern sich, wie es scheint, auch seiner Physik angeschlossen [1]). Etwas jünger als Protagoras und Gorgias sind die beiden Zeitgenossen des Sokrates: Prodikos aus Iulis auf Keos, der sich in dem nahen Athen bedeutenden Ansehens erfreute, und Hippias aus Elis, der eine ausgebreitete Gelehrsamkeit besaß, in Vorträgen und Schriften seine mathematischen, astronomischen, grammatischen, musikalischen, historischen und technischen Kenntnisse, wie ihm vorgeworfen wird, mit ruhmrediger Oberflächlichkeit vortrug; gleichzeitig scheint der nach Sext., Math. VII 53 von Demokrit erwähnte Xeniades aus Korinth gelebt zu haben. Von den übrigen Sophisten sind die bekanntesten: Thrasymachos aus Chalkedon, der sich als Rhetor hervortat, dessen Charakter aber von Platon ungünstig geschildert wird; die Gebrüder Euthydemos und Dionysodoros aus Chios, die komischen Helden des platonischen Euthydem; der Rhetor, Tugendlehrer und Dichter Euenos aus Paros; der gleichzeitige Antiphon [2]), die Rhetoren aus Gorgias' Schule: Polos,

---

[1]) [Die Bruchstücke des Gorgias bei Diels, Vors. II³ S. 235 ff. Die früher vielfach bestrittene Echtheit der beiden unter Gorgias' Namen überlieferten Reden: *Ἑλένης ἐγκώμιον* und *Ὑπὲρ Παλαμήδους ἀπολογία* darf nach den neuesten Forschungen nicht mehr angezweifelt werden. Diels hat sie jetzt in die 3. Aufl. der Vors. vollständig aufgenommen.]

[2]) [Die Bruchstücke des Sophisten Antiphon sind von Blass (zugleich mit denen des gleichnamigen Redners, mit dem er im Altertum vielfach verwechselt wurde) in 2. Auflage 1881 und von Diels, Vors. II³ S. 289 ff. herausgegeben worden. Über ihn vgl. auch die beiden Dissertationen von E. Jacoby (Berlin 1908) u. Altwegg (Basel 1908). Zwei neue umfangreiche Bruchstücke aus seiner Schrift *Περὶ ἀληθείας* (Oxyrh. Pap. XI. 1915 Nr. 1364) hat Diels, Sitzungsber. d. Berliner Ak. d. W. 1916 XXVIII S. 931 ff. herausgegeben. Vgl. dazu Diels, Ein antikes System des Naturrechts. Internat. Wochenschr. XI 82 ff. v. Arnim, Gerechtigkeit und Nutzen in der griech. Aufklärungsphilosophie (Frankfurter Universitätsschriften II (1916) S. 5 ff. v. Wilamowitz, Platon I (1919) S. 83 ff. Blass hat in der Commentatio de Antiphonte sophista Iamblichi auctore 1889 auch mehrere Abschnitte aus Iambl. Protrept. c. 20 dem Antiphon zugeteilt; wenn er auch keine zwingenden Gründe für die Autorschaft gerade dieses Sophisten

Lykophron, Protarchos, Alkidamas. Kritias, der Führer der Dreißig, war zwar ebenso wie der Kallikles des platonischen Gorgias, von dem es jedoch nicht feststeht, ob er überhaupt eine geschichtliche Person ist[1]), kein berufsmäßiger Lehrer der Weisheit, hat aber neben dem Unterricht des Sokrates auch den hervorragender Sophisten wie des Protagoras und Gorgias genossen; in seinem politischen Wirken das Urbild eines aufgeklärten Gewaltherrschers, äußerte er sich auch in seinen zahlreichen poetischen und prosaischen Werken (die Bruchstücke bei DIELS, Vors. II³ 308 ff.) im Sinne eines ethischen und religiösen Radikalismus (vgl. S. 102)[2]).

§ 28. Die sophistische Skepsis und Eristik.

Schon Protagoras sprach die veränderte Stellung des Denkens zu seinem Gegenstand in dem Satze aus: „aller Dinge Maß ist der Mensch, des Seienden für sein Sein, des Nichtseienden für sein Nichtsein“[3]); d. h. es ist für jeden

beigebracht hat, so ist doch durch seine Untersuchung erwiesen, daß bei Iambl. Bruchstücke aus einer ethischen Schrift vorliegen, die alle Kennzeichen der älteren Sophistik an sich tragen. Die Fragmente des Anonymus Iamblichi haben TÖPFER, Arnau 1902 (Progr.) und DIELS, Vors. II³ S. 329 ff. herausgegeben. Etwa in dieselbe Zeit, gegen 400, fallen die gleichfalls anonym überlieferten, im dorischen Dialekt geschriebenen sogenannten *Διαλέξεις* (richtiger *Δισσοὶ λόγοι*), hrsg. von E. WEBER 1897 und DIELS, Vors. II³ S. 344 ff. Literarisch wertlos, bieten sie doch einen charakteristischen Beitrag zur Kenntnis der damals in gewissen sophistischen Kreisen üblichen Lehre und Lehrweise.]

[1]) [Kallikles ist schwerlich eine frei erfundene Gestalt; vielleicht liegt ein Pseudonym vor. v. WILAMOWITZ, Platon I 208 f. hält ihn für einen geschichtlichen, sonst freilich nicht genannten Politiker. Weiteres Ph. d. Gr. I⁶ 1330, 3.]

[2]) S. NESTLE, Kritias N. Jahrb. 11 (1903) 81 ff. 175 ff.

[3]) Fr. 1 bei PLATON, Theait. 152 A. 160 C u. ö. SEXT., Math. VII 60. DIOG. IX 54 u. a.: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι.* Der Satz und seine Begründung standen in einer Schrift, die wahrscheinlich den Titel *Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες* (sc. *λόγοι*) führte. Über den Versuch von HALBFASS, LAAS, GOMPERZ u. a., den Satz im Sinne des Kantischen Kritizismus zu deuten, so daß

wahr und wirklich, was ihm so erscheint; es gibt aber ebendeshalb nur eine subjektive und relative, aber keine objektive und allgemeingültige Wahrheit. Zur Begründung dieses Satzes berief er sich (nach PLATON, Theait. 152 B. E. 166 C. 179 D. SEXT., Pyrrh. I 216 f.), im Anschluß an die Lehre Heraklits von dem Fluß aller Dinge und dem Zusammensein der Gegensätze in demselben Objekte und vielleicht auch an Leukippos' Lehre über die Subjektivität der Wahrnehmungen, darauf, daß wegen der fortwährenden Veränderung der äußeren Eindrücke und der wahrnehmenden Subjekte die Dinge verschiedenen Personen und denselben Personen in verschiedenen Zuständen verschieden erscheinen, daß ihnen daher von den Eigenschaften, die wir an ihnen zu bemerken glauben, die einen so wenig beigelegt werden können als die andern [1]). Gorgias umgekehrt nahm sich in seiner Schrift „Über das Nichtseiende oder die Natur" [2]) nicht allein Zenons dialektisches Verfahren zum Vorbild, sondern er benutzte auch Sätze des Zenon und Melissos, um nicht ohne Scharfsinn zu beweisen, daß 1. nichts sei, 2. das Seiende, auch wenn es wäre, für uns unerkennbar wäre, und 3. auch wenn es erkannt werden könnte, sich andern nicht mitteilen ließe. In der Schule des Gorgias begegnet uns (vgl. Antisthenes u. § 37) die Lehre, man dürfe keinem Subjekt

---

nicht jeder einzelne Mensch, sondern der Mensch als Gattung das Maß der Dinge wäre, s. Phil. d. Gr. I[6] 1356 ff., über die Zweudeutigkeit des ὡς ebd. 1355, 1.

[2]) Nach PLUT. adv. Col. c. 4 bestritt Demokrit den Satz des Prot.: *μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον.*

[3]) Deren Inhalt wir durch SEXTUS, Math. VII 65—87. PS.-ARIST., De Melisso usw. c. 5 f. (vgl. Isokr., Hel. 2 f.) kennen. [Nach andern hat H. GOMPERZ, Sophistik und Rhetorik (1912) S. 1 ff. 18 ff. diese Schrift als ein *παίγνιον* (vgl. Gorg. Hel. 21) zu erweisen gesucht, so daß der darin vorgetragene erkenntnistheoretische Nihilismus als eine scherzhafte Überbietung der eleatischen Dialektik zu betrachten wäre. Gegen diese Ansicht spricht aber die Einreihung des Gorgias unter andere Philososophen bei Isokrates Hel. 3. Antid. 268 f. Jedenfalls bedeutet die Schrift die Absage des Gorgias an die Philosophie. Weiteres Ph. d. G. I[6] 1367, 2.]

ein Prädikat beilegen, weil eines nicht vieles sein könne. Der Satz des Protagoras liegt sowohl der Behauptung des Xeniades zugrunde, daß alle Meinungen der Menschen falsch seien, als der scheinbar entgegengesetzten des Euthydemos: es komme allem alles jederzeit und zugleich zu. Wenn ferner der letztgenannte aus eleatischen Voraussetzungen folgert, man könne Nichtseiendes und somit auch Falsches weder sagen noch denken, so kommt das gleiche nebst dem verwandten Satz, daß man sich nicht widersprechen könne, auch bei Protagoras und seinen Anhängern vor. — Noch deutlicher aber als diese skeptischen Theorien zeigt das tatsächliche Verhalten der meisten Sophisten, wie tief der Verzicht auf ein objektives Wissen in dem ganzen Charakter dieser Denkweise begründet war. Selbständige Untersuchungen aus dem physikalischen Teil der Philosophie sind von keinem der Sophisten bekannt, wenn auch einzelne Annahmen der Physiker gelegentlich benutzt wurden und ein Hippias seinen Unterricht, ein Antiphon seine Schriftstellerei auch auf Mathematik und Naturwissenschaft ausdehnte. Um so geläufiger ist ihnen dagegen jene Streitkunst oder Eristik, die nicht in der Gewinnung einer wissenschaftlichen Überzeugung, sondern lediglich in der Widerlegung oder Verwirrung der Mitunterredner ihr Ziel und ihren Triumph sucht. „Eristiker" und „Sophist" gelten einem Platon, Aristoteles, Isokrates fast als gleichbedeutende Begriffe. Schon Protagoras behauptete, man könne jeden Satz mit gleich guten Gründen beweisen und widerlegen. Er selbst gab persönlich und in Schriften Anleitung zu dieser Kunst, und sein Landsmann Demokrit klagt (Fr. 150) über die „Zänker und Riemendreher" seiner Zeit. In der Folge finden wir die Theorie und die Praxis der Sophisten in gleich trauriger Verfassung. Jene bestand nach Arist., Top. IX. 33. 183b 15 darin, daß die Lehrer ihre Schüler die gebräuchlichsten Fangschlüsse auswendig lernen ließen. Diese zeigt uns der platonische Euthydem zur leersten Klopffechterei, ja zur förmlichen Possenreißerei entartet; und diese Darstellung, die ihren

satirischen Charakter nicht verbirgt, bloß für ein Zerrbild zu halten, verbietet uns Aristoteles' Abhandlung über die Trugschlüsse (Top. IX), die ihre Beispiele offenbar ebenso wie die megarische Eristik ihre Vorbilder ganz überwiegend von den Sophisten der sokratischen Zeit entlehnt hat. Einem Protagoras und Gorgias werden allerdings die Armseligkeiten eines Dionysodor und Euthydem nicht beigelegt; aber daß diese von jenen in gerader Linie abstammen, läßt sich nicht verkennen. Wenn nichtsdestoweniger diese Eristik die meisten in Verlegenheit zu bringen, bei vielen Bewunderung hervorzurufen vermochte und noch einem Aristoteles ernsthafter Prüfung wert schien, so beweist dies, wie ungeübt das Denken damals im allgemeinen noch war, und welchen Anstoß zu seiner Schulung selbst die Verirrungen geben konnten, die sich schwer vermeiden ließen, als es, mit den Bedingungen eines richtigen Verfahrens noch unbekannt, seiner Macht sich zum erstenmal in ihrem vollen Umfang bewußt wurde.

§ 29. Die sophistische Ethik und Rhetorik.

Wenn es keine allgemein gültige Wahrheit gibt, kann es auch kein allgemein gültiges Gesetz geben; wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr scheint, muß auch für jeden recht sein, was ihm gut dünkt. Diese Folgerung haben die älteren Sophisten aus ihren Voraussetzungen noch nicht gezogen[1]).

---

[1]) [Protagoras hat allerdings, wenn man annehmen darf, daß in der Verteidigungsrede, die ihm Sokrates bei Plat. Theait. 166 A ff. in den Mund legt, eigene Aussprüche des Sophisten benutzt worden sind, den Maßstab seines subjektiven Sensualismus auch an die Vorstellungen und Meinungen über das Gute und Verwerfliche auf sittlichem und politischem Gebiet gelegt und so das Gutdünken des einzelnen Menschen und der einzelnen Volksgemeinschaft zum Richter über Recht und Unrecht gemacht. Der Folgerung, daß es dann überhaupt keine allgemein gültige sittliche Norm geben könne, wußte er sich jedoch in echt sophistischer Weise zu entziehen durch die Unterscheidung zwar nicht zwischen wahren und falschen Vorstellungen, aber zwischen solchen, die auf einem normalen, naturgemäßen, und solchen, die auf einem abnormen, naturwidrigen Zustande beruhen. So konnte er dem Erzieher und Staatsmann die Aufgabe zuweisen, an die

Wenn sie als Lehrer der Tugend auftraten, verstanden sie unter der Tugend im wesentlichen das gleiche, was alle darunter zu verstehen pflegten. Wie der „Herakles" und andre moralische Vorträge des Prodikos[1]), so hätten auch die Ratschläge, die Hippias dem Nestor in den Mund legte, gewiß nicht diesen Beifall gefunden, wenn sie den sittlichen Anschauungen ihrer Zeit widersprochen hätten. Protagoras stellt in dem kulturgeschichtlichen Mythos vom Prometheus bei PLATON, Prot. 320 C ff., den wir im wesentlichen als Nachbildung eines von dem Sophisten selbst gehaltenen und wahrscheinlich auch veröffentlichten Vortrages betrachten dürfen, den Sinn für Recht und Pflicht (*δίκη* und *αἰδώς*) als eine Gabe der Götter dar, die allen Menschen verliehen sei; er erkennt also ein natürliches Recht an, das er von dem positiven noch nicht, wie Hippias (s. S. 101), unterscheidet. Gorgias schilderte die Tugend des Mannes, der Frau, des Kindes, des Sklaven usw. im Sinne der gewöhnlicheo Ansicht (PLATON, Menon 71 D f. ARIST., Polit. I 13. 1260 a 27), der auch die moralischen Fragmente Antiphons entsprechen, welcher in seiner Schrift *π. ὁμονοίας* die Zügellosigkeit als das größte Übel bezeichnete und die Jugend durch Gehorsam zur rechten

---

Stelle der schlechteren Vorstellung die bessere zu setzen. In derselben Richtung bewegt sich auch die Strafrechtstheorie, die ihn Platon, Protag. 324 A ff. entwickeln läßt, wonach der Zweck der Strafe nicht die Vergeltung, sondern die Abschreckung vom Verbrechen und die Besserung des Täters ist.]

[1]) [Daß Prod. eine Prunkrede über „Herakles" wirklich zu halten pflegte, steht fest, nicht aber, ob er sie veröffentlicht hat. Die Wiedergabe bei Xenophon, Mem. II 1, 21 ff. ist sicher keine wörtliche. — Die Ansicht WELCKERS (Kl. Schr. II 393 ff.), der sich Zeller auch noch in der 5. Aufl. d. Phil. d. Gr. I 1123 f. (6. Aufl. S. 1391 ff.) angeschlossen hat, daß die dem Prod. im Axiochos 366 B ff. und im Eryxias 397 C ff. in den Mund gelegten Ausführungen über den Reichtum sowie über die Übel des Lebens und den Tod authentisch seien, läßt sich nach den Forschungen von FEDDERSEN, Über d. ps.-plat. Dial. Axioch. 1895, WILAMOWITZ (Gött. Gel. Anz. 1896) u. a. nicht mehr im vollen Umfang aufrechterhalten; s. DIELS, Vors. II³ 275, 23 Anm. u. 276, 6 Anm.]

Besonnenheit und Selbstbeherrschung zu erziehen empfahl[1]). Aber doch kommen schon bei den Sophisten der ersten Generation einige von den praktischen Konsequenzen ihrer Skepsis zum Vorschein. Protagoras erregte mit Recht Anstoß, als er durch das Versprechen, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*), seine Rhetorik gerade von der Seite ihres möglichen Mißbrauchs empfahl: und Hippias stellt (Xen., Mem. IV 14 ff. Platon, Prot. 337 C) den Nomos zur Physis in einen Gegensatz (vgl. S. 93), der seitdem einen von den leitenden Gedanken der sophistischen Lebenskunst bildet und von der jüngeren Generation bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt wird. Einem Thrasymachos, Polos und Kallikles legt Platon die Ansicht in den Mund, deren weite Verbreitung in den sophistischen Kreisen auch Aristoteles (Top. IX 12. 173 a 7) bestätigt: das natürliche Recht sei lediglich das Recht des Stärkeren, alle positiven Gesetze willkürliche Satzungen, welche die jeweiligen Machthaber in ihrem eigenen Interesse aufstellen; wenn die Gerechtigkeit allgemein gelobt werde, rühre dies nur daher, daß die Masse der Menschen sie für sich vorteilhaft finde; wer dagegen die Kraft in sich fühle, sich über die Gesetze hinwegzusetzen, der habe dazu auch das Recht. In diesen Anschauungen spricht sich eine grundsätzliche Umwertung aller sittlichen Werte aus[2]), deren Spuren sich schon bei Hippias finden, wenn er z. B. die Naturwidrigkeit der Ehe zwischen Eltern und Kindern bezweifelt; auch Lobredner der Weibergemeinschaft scheint es in sophistischen Kreisen im 5. Jahrhundert gegeben zu haben. Daß aber allerdings die Unterscheidung von Gesetz und Natur auch zur Befreiung von nationalen Vorurteilen benutzt werden konnte, zeigen die auf sie gegründeten Angriffe gegen

[1]) [Ähnlich spricht sich auch der Anonymos des Iamblichos (s. S. 95 f., 2) gegen die Anarchie aus, die zur Gewaltherrschaft eines einzelnen führe, und preist den Segen der Gesetzlichkeit.]

[2]) [Ihren Widerhall fand diese Theorie im Zeitalter der Renaissance und neuerdings in Nietzsches Lehre vom „Übermenschen".]

die Naturgemäßheit der Sklaverei, die Arist., Pol. I 3. 6. erwähnt.

Zu den menschlichen Satzungen gehörten nun auch der Götterglaube und die Götterverehrung, wie dies schon die Verschiedenheit der Religionen zu beweisen schien. „Von den Göttern", schrieb Protagoras, „vermag ich nicht festzustellen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie gestaltet sind" [1]). Prodikos sah in den Göttern Personifikationen der Himmelskörper, der Elemente, der Früchte der Erde, überhaupt der für den Menschen nützlichen Dinge [2]). In dem „Sisyphos" des Kritias (Fr. 25 D.) wurde der Götterglaube als die Erfindung eines schlauen Staatsmannes dargestellt, der durch diesen Glauben die Menschen von Verbrechen abschrecken und zum Gehorsam gegen die Gesetze erziehen wollte.

Je vollständiger sich aber der menschliche Wille von den Schranken befreite, die Glaube, Herkommen und Gesetz ihm bis dahin gezogen hatten, um so höher stieg der Wert der Mittel, durch die man diesen allmächtigen Willen selbst für sich gewinnen und sich untertan machen konnte; und diese alle faßten sich für die Sophisten in der Kunst der Rede zusammen, deren Macht unter den damaligen Verhältnissen ja wirklich eine ganz außerordentliche war, und von solchen, die dieser Kunst ihren ganzen Einfluß zu verdanken hatten, nun vollends überschätzt wurde. So ist denn auch von der großen Mehrzahl der Sophisten ausdrücklich überliefert, daß sie als Lehrer der Beredsamkeit auftraten, Anleitungen zu ihr verfaßten, Musterreden vortrugen und schrieben und von ihren Schülern sogar auswendig lernen ließen. Der

[1]) Fr. 4 bei Diels, Vors. II³ S. 229 f.

[2]) [Nach dem Berichte des Persaios bei Philodem d. piet. (s. Fr. 5 D.) scheint Prod. diese „fetischistische" Verehrung der nützlichen Dinge nur als eine ältere Religionsstufe bezeichnet zu haben. der eine zweite gefolgt sei, auf welcher die Erfinder solcher Dinge als Götter verehrt wurden; s. Nestle, Philol. 1908, 556 ff.; vgl. Th. Gomperz, Gr. D. I³ 346. Anders H. Gomperz, Soph. u. Rhetorik (1912) 211 ff. Anm. 415.]

ganze Charakter des sophistischen Unterrichts brachte es mit sich, daß dabei auf die technischen Mittel der Sprache und der Darstellung ein größeres Gewicht gelegt wurde als auf die logische und sachliche Richtigkeit des Inhalts. Die Reden der Sophisten waren Schaustücke (ἐπιδείξεις), die in erster Reihe durch eine geschickte Wahl ihres Themas, durch überraschende Wendungen, Fülle des Ausdrucks, gewählte, zierliche und blühende Sprache zu gefallen suchten. Gorgias vor allem verdankte diesen Eigenschaften den glänzenden Erfolg seiner Reden, durch die er besonders in Athen auf die Ausbildung der Beredsamkeit und der Kunstprosa überhaupt einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, während sie einem gereifteren Geschmack freilich, auch schon im Altertum, vielfach geziert und frostig erschienen. Auch andre dieser sophistischen Rhetoren, wie namentlich Thrasymachos, haben sich um die Ausbildung der Redekunst und ihrer Technik Verdienste erworben[1]). Von den Sophisten scheinen auch die ersten sprachwissenschaftlichen Untersuchungen ausgegangen zu sein. Protagoras unterschied, wohl zuerst die drei Geschlechter der Hauptwörter, die Zeiten der Zeitwörter und die Arten der Sätze; Hippias gab Regeln über Silbenmaß und Wohlklang, und Prodikos hat durch jene Unterscheidung sinnverwandter Wörter, der er freilich einen übermäßigen Wert beilegte, zu lexikalischen Untersuchungen und zur Ausbildung einer wissenschaftlichen Terminologie einen Anstoß gegeben.

---

[1]) [Zum Verhältnis der Sophistik zur Rhetorik s. jetzt die S. 102, 2 angef. Schrift von H. Gomperz. Über Gorgias' Bedeutung für die Rhetorik und Poetik verbreitet ein neues Licht Süss, Ethos. Studien zur älteren griech. Rhetorik 1910; doch sind die Ergebnisse seiner Untersuchungen mit Vorsicht zu benutzen.]

Zweite Periode.

Sokrates, Platon, Aristoteles.

§ 30. Einleitung.

Die Aufklärung der sophistischen Periode mußte in doppelter Beziehung auf das wissenschaftliche Leben zurückwirken. Einerseits hatte das Denken im Gefühl seiner Macht allen Autoritäten den Gehorsam gekündigt; es hatte sich ihm in den erkenntnistheoretischen und ethischen Fragen ein neues, bis dahin erst beiläufig berührtes Untersuchungsgebiet eröffnet, und es hatte durch die sophistische Dialektik eine vielseitige Übung gewonnen. Andrerseits hatten aber die eigenen Erörterungen der Sophisten nur dazu geführt, auf eine wissenschaftliche Begründung der Ethik ebenso vollständig zu verzichten wie auf eine wissenschaftliche Weltkenntnis, mit dem Glauben an das menschliche Erkenntnisvermögen auch das Streben nach Erkenntnis der Wahrheit aufzugeben; und da sie nun mit der unbedingten Geltung der menschlichen und göttlichen Gesetze die bisherige Grundlage der sittlichen Überzeugungen gleichfalls aufgegeben hatten, drohte mit dem wissenschaftlichen auch das sittliche und staatliche Leben des griechischen Volkes seinen Halt zu verlieren. In Wahrheit war dies nun freilich noch nicht zu befürchten. Gerade die sittlicheu und die religiösen Anschauungen dieses Volkes hatten seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts durch die Dichter und Schriftsteller dieser Zeit eine solche Läuterung und Bereicherung erfahren, die Fragen, die für das menschliche Leben von der höchsten Wichtigkeit sind, waren so

vielseitig, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form, erörtert worden, daß es nur einer tieferen Besinnung des griechischen Geistes über sich selbst und seinen tatsächlich gewonnenen Inhalt bedurfte, um zu einer neuen und haltbareren Begründung der sittlichen Tätigkeit zu gelangen. Aber diese Selbstbestimmung konnte nur das Werk einer Wissenschaft sein, welche von den Zweifeln an der Möglichkeit der Erkenntnis, die das Vertrauen auf die bisherige Wissenschaft zerstört hatten, nicht getroffen wurde, und welche im Gegensatz zu dem Dogmatismus der letzteren von festen Grundsätzen über die Aufgabe und die Bedingungen des Erkennens ausging, und im Gegensatz zu dem Sensualismus, von dem sich die Physiker nicht wirklich zu befreien vermocht hatten, das über die unmittelbare Wahrnehmung hinausgehende, nur im Denken erfaßbare Wesen der Dinge als den eigentlichen Gegenstand des Wissens erkannte. Diese neue Form des wissenschaftlichen Lebens hat Sokrates durch die Forderung des begrifflichen Erkennens, die Anleitung zur dialektischen Begriffsbildung und die Anwendung dieses Verfahrens auf die ethischen und die mit ihnen zusammenhängenden religiösen Fragen begründet. In den kleineren sokratischen Schulen wurden einzelne Elemente seiner Philosophie einseitig festgehalten und ebenso einseitig mit älteren Lehren verknüpft. Mit tieferem und umfassenderem Verständnis führte Platon das Werk seines Lehrers fort. Indem er die sokratische Begriffsphilosophie, durch alle verwandten Elemente der vorsokratischen Lehren ergänzt, zu ihren metaphysischen Konsequenzen entwickelte und alle Dinge aus diesem Standpunkt betrachtete, schuf er ein großes System von idealistischer Haltung, dessen Schwerpunkt einerseits in der Anschauung der Ideen, andrerseits in den Untersuchungen über das Wesen und die Aufgabe des Menschen lag. Aristoteles ergänzte dieses System durch die eindringendste Naturforschung; er bestritt die dualistische Schroffheit des platonischen Idealismus; aber an seinen Grundgedanken hielt auch er fest, und gerade indem er sie so

weit umbildete, daß sie geeignet erschienen, die Gesamtheit des Wirklichen in sich aufzunehmen, brachte er die sokratische Begriffsphilosophie zu ihrer systematischen Vollendung.

I. Sokrates[1]).

§ 31. Sein Leben und seine Persönlichkeit.

Sokrates wurde (angeblich am 6. Thargelion) 470 v. Chr. oder spätestens in den ersten Monaten des folgenden Jahres geboren[2]). Sein Vater Sophroniskos war Bildhauer, seine Mutter Phainarete Hebamme. Seine Jugendbildung scheint nicht über das landesübliche Maß hinausgegangen zu sein;

---

[1]) Über die ihn betreffende monographische Literatur vgl. Phil. d. Gr. II I[4] 44 ff., über das später Erschienene Arch. f. Gesch. d. Phil. VII 97 ff. IX 519 ff. X 557 ff. XIII 272 ff. Überweg-Prächter, Grundr. [11] (1920) Literaturverz. S. 66 ff. Von neueren Erscheinungen sind zu erwähnen: Joël, Der echte und der xenophontische Sokr. Bd. I 1893; Bd. II, 1. u. 2. Hälfte 1901. Döring, Die Lehre des Sokr. als soziales Reformsystem 1895. Pfleiderer, Sokr., Platon und ihre Schüler 1896. Kralik, Sokr. nach d. Überlieferungen seiner Schule 1899. Pöhlmann, Sokrates und sein Volk (Hist. Bibl. VIII) 1899. Ders., Das Sokratesproblem. Sitzungsber. d. Münchener Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. 1906 (Aus Altertum und Gegenwart. N. F. 1911 S. 1 ff.). A. Harnack, Sokrates und die alte Kirche 1901. Gomperz, Griech. Denker II[3] (1903) 36 ff. J. Geffcken, Sokrates und das alte Christentum 1908. Zuccante, Socrate 1909. Taylor, Varia Socratica I 1911. [Heinr. Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung 1913. A. Busse, Sokrates (Die großen Erzieher VII) 1914. Windelband, Über Sokrates. Präludien [5] (1915) I 55 ff. v. Wilamowitz, Platon (1919) I 92 ff.]

[2]) Wie dies aus den Angaben einerseits über die Zeit seines Todes und seiner Verurteilung (b. Diog. II 44. Diodor XIV 37, 6. Xenoph., Mem. IV 8, 2. Platon, Phaidon 59 D), andrerseits über sein damaliges Alter (Platon, Apol. 17 D. Kriton 52 E) hervorgeht. [Da die Delien nicht, wie man früher annahm, in den Thargelion (Mai—Juni), sondern in den Anthesterion (Februar—März) fielen (s. Robert, Hermes 1886 161 ff. und Prächter, Herm. 1904 473 ff.), die Verteidigungsrede also um die Mitte Februar gehalten wurde, so war Sokrates, der damals mindestens 70 Jahre alt war, spätestens am Anfange des Jahres 469, wahrscheinlich aber schon 470 oder 471 geboren.]

Anaxagoras wird ihm nur von Späteren, auch Archelaos noch nicht von seinem Zeitgenossen, dem Dichter Ion, sondern erst von Aristoxenos zum Lehrer gegeben (Diog. II 19. 23. 45 u. a.); gegen beide Annahmen spricht das vollkommene Schweigen Platons und Xenophons und die Äußerungen, die jener Phaidon 97 B ff. Kriton 52 B. Apol. 26 D f., dieser Mem. IV 7, 6 f. Symp. I 1, 5 ihm in den Mund legt. Wenn er daher seine Kenntnisse später auch aus Büchern zu erweitern bemüht war, mit Sophisten verkehrte und einzelne ihrer Vorträge besuchte, so hatte er doch für seine Philosophie nächst seinem eigenen Nachdenken ohne Zweifel den Bildungsmitteln, die das damalige Athen jedem darbot, und dem Umgang mit bedeutenden Männern und Frauen mehr zu verdanken als der direkten wissenschaftlichen Belehrung. Die Kunst seines Vaters scheint er erlernt zu haben; aber seinen höheren Beruf ließ ihn die Stimme seines Innern, die ihm selbst als göttliche Stimme erschien (Platon, Apol. 33 C), und die später vom delphischen Orakel bestätigt wurde, in der bildenden Einwirkung auf andre erkennen: Aristophanes zeigt ihn schon 424 v. Chr., Platon vor dem Anfang des Peloponnesischen Krieges in dieser Tätigkeit, der er sich bis zu seinem Ende unter den ärmlichsten Verhältnissen, an der Seite einer Xanthippe, mit vollendeter Selbstentäußerung ohne jede Belohnung widmete, und von der er sich weder durch die Sorge für seine Familie noch durch die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten abziehen ließ. Ein Muster von Bedürfnislosigkeit, Sittenreinheit, Rechtschaffenheit und Frömmigkeit, dabei voll echter Menschenfreundlichkeit, ein liebenswürdiger Gesellschafter, fein und geistreich, von unzerstörbarer Heiterkeit und Gemütsruhe, war er für Menschen des verschiedensten Standes und Charakters Gegenstand einer begeisterten Verehrung. Ein Sohn seines Volkes, erfüllte er nicht allein seine Bürgerpflicht im Frieden wie im Felde unerschrocken und fest auf jede Gefahr hin, sondern er verleugnete auch in seinem ganzen Wesen und Benehmen wie in seinen An-

sichten nicht den Griechen und Athener. Zugleich begegnen uns aber in seiner Erscheinung auch Züge, die schon seinen Zeitgenossen den Eindruck des Seltsamen und Fremdartigen, einer nie dagewesenen „Atopie“ machten: einerseits eine Prosa, eine Verstandespedanterie, eine Gleichgültigkeit gegen die äußere Erscheinung, die zwar mit der Silenengestalt des Philosophen übereinstimmt, aber zur Empfindlichkeit des attischen Geschmacks in auffallendem Gegensatze steht; andrerseits eine Vertiefung in die eigenen Gedanken, die zeitweise den Eindruck der Geistesabwesenheit machte, und eine Gewalt der Empfindung, die so weit ging, daß ihm das unklare Gefühl, welches ihn schon in jüngeren Jahren nicht selten von irgendeinem Schritte zurückhielt, geradezu als ein dämonisches Zeichen, ein ihm verliehenes inneres Orakel erschien; wie er ja auch im Traume Weissagungen zu erhalten glaubte. Der letzte Grund aller dieser Züge liegt aber in der Energie, mit der sich Sokrates von der Außenwelt auf sich selbst zurückzieht, um sein Interesse ungeteilt den aus der geistigen Natur des Menschen sich ergebenden Aufgaben zuzuwenden. Den gleichen Charakter trägt auch seine Philosophie.

§ 32. Die Philosophie des Sokrates: Quellen, Prinzip, Methode.

Da Sokrates keine Schriften hinterlassen hat, sind die seiner Schüler, für uns die xenophontischen und platonischen, die einzige Quelle, aus der wir eine einigermaßen zuverlässige Kenntnis seiner Lehre zu schöpfen erwarten dürfen. Von den Späteren kann nur Aristoteles in Betracht kommen, dessen kurze und präzise Mitteilungen über Sokrates für uns wertvoll sind, aber nichts enthalten, was sich nicht dem Inhalte nach auch bei Platon und Xenophon fände. Nun liefern aber diese beiden ein wesentlich verschiedenes Bild der sokratischen Philosophie; und wenn Platon seinem Lehrer seine eigenen Ansichten ohne Abzug in den Mund legt, so fragt es sich bei dem unphilosophischen Xenophon, ob er uns in seinen zunächst einem apologetischen Zweck dienenden

Denkwürdigkeiten auch nur die sokratischen Ansichten unverkürzt und ihrem wahren Sinne nach widergibt, und ob er die Aufgabe der geschichtlichen Berichterstattung streng genug gefaßt hat, um nicht ebenfalls manches Eigene in die sokratischen Reden einzumischen. Ist aber dieses Bedenken auch nicht ohne Grund, so berechtigt es uns doch nicht, die Treue der xenophontischen Darstellung in dem Maße zu verdächtigen, wie dies nach dem Vorgang von DISSEN[1]) und SCHLEIERMACHER[2]) auch neuerdings vielfach und oft weit über jene hinausgehend[3]) geschehen ist. Es zeigt sich vielmehr, daß Xenophons Angaben mit den Aussagen Platons, die ein geschichtliches Gepräge tragen[4]), in allem Wesentlichen über-

[1]) De philosophia morali in Xenoph. de Socr. comment. tradita. Gött. 1812. (Kl. Schriften 57 ff.)

[2]) Über den Wert des Sokr. als Philosophen (1818). Werke III 2. 293 ff.

[3]) [Am weitesten geht JOËL (s. o. S. 106, 1), nach dem Xenophon in den Memorabilien eine fast durchweg von Antisthenes abhängige und daher stark kynisch gefärbte Darstellung gibt und den echten Sokr., der ein reiner Elenktiker gewesen sei, zum Proteptiker umstempelt.]

[4]) [Es sind dies die Apologie, der Kriton und die andern der „sokratischen" Periode Platons (s. § 40) angehörenden Dialoge. Die Apologie ist, wie schon früher von GEORGI (dagegen Phil. d. Gr. II 1[4] 196 f.), so neuerdings von JOËL I 450 ff., SCHANZ, Ausg. d. Apologie 1893 S. 68 ff. und PÖHLMANN, Sokrat. Studien (1906) als eine freie Schöpfung Platons hingestellt worden, die mit der wirklichen Verteidigungsrede nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalte nach nicht zusammenfällt und von dem wahren Wesen des Sokr. kein geschichtlich treues Bild gibt. Diese Auffassung erregt trotz ihrer scharfsinnigen Begründung ebenso wie seine Ansicht über Xenophons Mem. (s. die vorige Anm.) gewichtige Bedenken. Zuzugeben ist jedoch, daß Platon in der Apologie (und wohl auch im Kriton) seinen Meister unwillkürlich idealisiert, während Xen. seine echte Frömmigkeit veräußerlicht und vergröbert. — Noch weiter geht nach der entgegengesetzten Seite hin TAYLOR (s. o. S. 106, 1) in die Irre. Während er, wie JOËL, aber aus andern Gründen als dieser, Xenophon als einen im wesentlichen unzuverlässigen Zeugen hinstellt, ist er fest überzeugt, daß Platon nicht nur in der Apologie und den übrigen Dialogen seiner Frühzeit, sondern auch in den späteren ein in allen Punkten streng historisches Bild von der persönlichen und philosophischen Individualität seines Meisters entwirft, und gelangt so zu einer Anschauung über Sokrates sowie über

einstimmen, und daß sich aus seinen Berichten über die Lehre und Lehrweise des Sokrates, wenn man von dem durch jene Übereinstimmung Gesicherten ausgeht und mit Hilfe des Platon und Aristoteles in die philosophische Bedeutung der sokratischen Sätze eindringt, wenigstens bei den Hauptpunkten ein in sich einstimmiges und der geschichtlichen Stellung und Bedeutung des Philosophen entsprechendes Bild gewinnen läßt. — Sokrates legt, wie die Sophisten, der naturwissenschaftlichen Forschung keinen Wert bei und will die Philosophie auf die Fragen beschränkt wissen, die das Wohl des Menschen betreffen. Er verlangt von ihnen, daß sich jeder unabhängig von Herkommen und Überlieferung seine Überzeugung durch eigenes Nachdenken frei bilde. Aber wenn jene eine objektive Wahrheit und allgemein gültige Gesetze leugneten, ist er umgekehrt überzeugt, daß der Wert unsrer Vorstellungen, die Berechtigung unsers Tuns ganz und gar von ihrer Übereinstimmung mit dem abhänge, was an sich selbst wahr und recht ist. Will er sich daher auch auf praktische Fragen beschränken, so macht er doch die Richtigkeit des Handelns selbst von der des Denkens abhängig. Sein leitender Gedanke ist die Reform des sittlichen Lebens durch wahres Wissen; das Erkennen soll dem Handeln nicht dienen, sondern es beherrschen und ihm seine Ziele bestimmen, und das Bedürfnis des Erkennens ist in dem Philosophen so stark, daß er auch nach Xenophons Darstellung die selbstgezogene Grenze fortwährend überschreitet. Die Grundfrage ist daher für Sokrates die Frage nach den Bedingungen des Wissens, und diese Frage beantwortet er mit dem Satze: daß man über keinen Gegenstand etwas aussagen könne, solange man nicht seinen Begriff, sein

---

die ganze Entwicklung der Philosophie von 450—350 v. Chr., welche die herrschende Ansicht von Grund aus umkehrt und zu den wunderlichsten Konsequenzen führt; s. Berl. phil. Wochenschr. 1912, 1305 ff. Vgl. S. 113, 1. Am eingehendsten findet man die Quellenfrage jetzt behandelt bei H. Maier, Sokrates S. 4 ff., der die Abhängigkeit des Xenophon von Platon und des Aristoteles von Platon und Xenophon nachweist.]

allgemeines, sich gleichbleibendes Wesen kennt, daß daher alles Wissen von der Feststellung der Begriffe ausgehen müsse. Hieraus ergibt sich nun für den Philosophen die Forderung, zunächst seine eigenen Vorstellungen darauf zu untersuchen, ob sie dieser Idee des Wissens entsprechen, die Forderung jener Selbstprüfung und Selbsterkenntnis, die nach ihm der Anfang alles wahren Wissens und die Bedingung alles richtigen Handelns ist. Weil ihm aber jene neue Idee des Wissens zwar als Forderung aufgegangen, aber noch nicht in einem wissenschaftlichen System verwirklicht ist, kann seine Selbstprüfung nur mit dem Bekenntnis seines Nichtwissens endigen. Allein der Glaube an die Möglichkeit und die Überzeugung von der Notwendigkeit des Wissens ist in ihm viel zu kräftig, um ihn beim Bewußtsein des Nichtwissens stehenbleiben zu lassen. Aus diesem Bewußtsein geht vielmehr nur um so energischer das Suchen des Wissens hervor, und dieses nimmt hier die Form an, daß sich der Philosoph an andre wendet, um sich das Wissen, das ihm selbst fehlt, mit ihrer Hilfe zu erwerben, die Form des gemeinsamen, dialogischen Forschens. Sofern nun diese andern schon ein Wissen irgendeiner Art zu besitzen glauben, hat er zu untersuchen, wie es mit diesem vermeintlichen Wissen bestellt ist; seine Tätigkeit besteht in der Menschenprüfung, dem ἐξετάζειν ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, worin er in der platonischen Apologie (28 E. 38 A), in der Mäeutik, einer Art geistiger Hebammenkunst, worin er im Theaitet (149 ff.) seinen Beruf sieht; da aber den von ihm Geprüften selbst die wahre Idee des Wissens abgeht, kann die Prüfung nur zu dem Nachweis ihrer Unwissenheit führen, und es erscheint als bloße Ironie. daß sich Sokrates von ihnen Belehrung erbat. Sofern ihn andrerseits die Mitunterredner beim Suchen des Wissens zu begleiten, sich auf dem von ihm entdeckten Weg seiner Führung zu überlassen versprachen, wie dies vorzugsweise bei der Jugend der Fall ist, sind sie für ihn der Gegenstand jener Zuneigung, welche jeden von seiner Natur zum Lehrer und Erzieher bestimmten Mann zu denen

hinzieht, die seiner Einwirkung Empfänglichkeit entgegenbringen: der Philosoph ist (nach griechischer Anschauung) Erotiker; aber sein Erôs gilt nicht der Schönheit des Leibes, sondern der der Seele. — Den Mittelpunkt der Untersuchungen, die Sokrates mit seinen Freunden anstellt, bildet immer die Bestimmung der Begriffe, und der Weg, auf dem diese gemacht wird, ist das dialektisch-induktive Verfahren[1]). Ihren Ausgangspunkt nimmt diese Induktion nicht von einer genauen und erschöpfenden Beobachtung, sondern von den bekanntesten Erfahrungen aus dem täglichen Leben, den allgemein anerkannten Sätzen; aber indem der Philosoph jeden Gegenstand von allen Seiten betrachtet, jede Bestimmung an den entgegenstehenden Instanzen prüft, immer neue, analoge Fälle herbeibringt, nötigt er das Denken, solche Begriffe zu bilden, die sich mit dem ganzen Tatbestand decken und alle wesentlichen Merkmale des Objekts in widerspruchsloser Weise verknüpfen. In den Begriffen liegt für Sokrates der Maßstab der Wahrheit[2]), und so verschieden die Wendungen sind, deren er sich bald zur Widerlegung fremder Meinungen, bald zum Erweis seiner eigenen Ansichten bedient, so führen sie doch immer darauf zurück, daß von jedem Ding nur das ausgesagt werden soll, was seinem richtig gefaßten Begriff entspricht. Eine logische oder methodologische Theorie hat aber Sokrates, abgesehen von dem allgemeinen Prinzip des begrifflichen Wissens, nicht aufgestellt[3]).

---

[1]) Arist., Metaph. XIII 4. 1086 b 27: *δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.* Ebd. A 6. 987 b 1 Part. an I 1 642 a 28 u. a. St.

[2]) Xenoph., Mem. IV 6, 13: *εἰ δέ τις αὐτῷ περί του ἀντιλέγοι . . . ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν* (die allgemeine Voraussetzung, von der die Entscheidung auszugehen hat) *ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον.*

[3]) [H. Maier, Sokrates S. 262 ff. sucht die Ansicht von der sokratischen Begriffsphilosophie als „Legende“ zu erweisen. Er will Sokrates nur „die definitorische Frage“ lassen und sieht den Entdecker des Begriffs erst in Platon. Sokrates erscheint ihm als „Protreptiker“, als sittlicher Erwecker und nicht als Philosoph im strengen Sinn. Doch war er dies jedenfalls nach griechischer Auffassung.]

§ 33. Der Inhalt der sokratischen Lehre.

Im Gegensatz zu den Physikern wollte sich Sokrates auf ethische Untersuchungen beschränken; denn nur diese hätten für den Menschen einen Wert, und nur ihnen sei sein Erkenntnisvermögen gewachsen; die naturphilosophische Spekulation dagegen sei nicht bloß unfruchtbar, sondern auch aussichtslos, ja vermessen, wie dies die Uneinigkeit ihrer Wortführer und die offenbaren Ungereimtheiten bewiesen, zu denen sie selbst einen Anaxagoras geführt habe (Xen., Mem. I 1, 11 ff. IV 7, 6). Dieser Angabe mit Schleiermacher und andern zu mißtrauen oder sie mit einigen Neueren auf die späteren Jahre des Philosophen zu beschränken, haben wir um so weniger Anlaß, da Aristoteles (Metaph. A 6. 987 b 1. XIII 4. 1078 b 17. Part an. I 1 642 a 28) sie bestätigt und Sokrates' ganzes Verhalten damit übereinstimmt, während das Zerrbild in Aristophanes' „Wolken“ nicht das geringste gegen sie beweist[1]). Der Mittelpunkt der sokratischen Ethik liegt nun, der Grundrichtung ihres Urhebers entsprechend, in der Zurückführung der Tugend aufs Wissen. Es ist nach Sokrates nicht bloß unmöglich, das Rechte zu tun, wenn man es nicht kennt, sondern auch, es nicht zu tun, wenn man es kennt. Denn da das Gute nichts andres ist als das, was dem Handelnden zum Besten dient, jeder aber sein eigenes Wohl wünscht, so ist es, wie Sokrates glaubt, undenkbar, daß jemand etwas andres tue als das, was er für gut hält: niemand ist freiwillig böse. Um daher die Menschen tugendhaft zu machen, ist nur erforderlich, daß man sie darüber aufklärt, was gut ist: die Tugend entsteht durch Belehrung, und alle Tugenden bestehen in einem Wissen; tapfer ist, wer weiß, wie man sich in Gefahr zu verhalten hat; fromm, wer weiß, was den Göttern, gerecht, wer weiß, was den Menschen gegenüber

---

[1]) [Anders urteilt Taylor a. a. O. 129 ff., der in der Darstellung des Aristophanes das Bild des wahren Sokrates wiederzufinden glaubt, das mit dem von ihm in Platons Dialogen entdeckten Porträt in wesentlichen Zügen und oft bis in kleine Einzelheiten hinein übereinstimme (vgl. S. 109, 4).]

recht ist, usw. Alle Tugenden gehen daher auf eine, auf das Wissen oder die Weisheit, zurück. Zu dieser aber sind alle Menschen gleichsehr bestimmt: alle Menschenklassen haben die gleiche sittliche Aufgabe und Anlage; auch zwischen den Frauen und den Männern ist in dieser Beziehung kein wesentlicher Unterschied. — Was nun aber das Gute ist, dessen Kenntnis tugendhaft macht, ist für Sokrates um so schwerer zu sagen, da es seiner Ethik an einem anthropologischen und metaphysischen Unterbau fehlt. Er erklärt daher einerseits (Xen., Mem. IV 4, 6), gerecht sei, was den Gesetzen des Staates und den ungeschriebenen Gesetzen der Götter entspricht; andrerseits aber — und dies ist das Gewöhnlichere und Konsequentere — bemüht er sich, den Grund der sittlichen Gesetze in dem Erfolg der Handlungen, die ihnen entsprechen, in ihrem Nutzen für den Menschen aufzuzeigen. Denn gut ist, wie er sagt (Xen., Mem. III 8. 9, 4. IV 6, 8. Platon, Prot. 343 D, 353 C ff. u. a. St. s. o.), was dem Menschen nützlich ist; gut und schön sind daher relative Begriffe: jedes ist gut und schön für das, wofür es nützlich und brauchbar ist. Als unbedingt nützlich und vor allem andern nötig bezeichnet nun Sokrates allerdings nicht bloß bei Platon (schon Apol. 29 D f. Kriton 47 D f.), sondern auch bei Xenophon (Mem. I 6, 9, IV 8, 6. 2, 9. 5, 6) die Sorge für die Seele und ihre Vervollkommnung; aber seine unsystematische Behandlung der ethischen Fragen erlaubt ihm nicht, diesen Gesichtspunkt streng durchzuführen, und so tritt dieser tiefergehenden Zweckbestimmung, wenigstens bei Xenophon, sehr häufig eine eudämonistische Ableitung der sittlichen Anforderungen gegenüber, welche diese Anforderungen mit der Rücksicht auf die Folgen begründet, die ihre Erfüllung oder Verletzung für unser äußeres Wohl hat. Ihrem Inhalt nach zeigt sich die sokratische Moral freilich, auch wo ihre wissenschaftliche Begründung eine ungenügende ist, sehr edel und rein. Ohne einen asketischen Zug an sich zu haben, dringt Sokrates doch mit allem Nachdruck darauf, daß man sich durch Bedürfnislosigkeit, Mäßigkeit und Ab-

härtung unabhängig mache, daß man auf die Ausbildung des Geistes höheren Wert lege als auf alle äußeren Güter. Er verlangt Rechschaffenheit und werktätiges Wohlwollen gegen andre, preist die Freundschaft, verurteilt die Auswüchse der Knabenliebe unumwunden; wogegen sich seine Auffassung der Ehe nicht über die bei den Griechen herkömmliche erhebt. Er erkennt die Bedeutung des Staatslebens in vollem Maße an; er betrachtet es als Pflicht, sich nach Kräften daran zu beteiligen; er bemüht sich, dem Staat tüchtige Bürger und Beamte zu bilden; er fordert jenen unbedingten Gehorsam gegen die Gesetze, den er selbst bis zum Tode bewährt hat. Da aber bloß das Wissen zum richtigen Handeln befähigt, gesteht er nur den Sachverständigen das Recht zur politischen Tätigkeit zu, sie allein will er als Herrscher anerkennen; dagegen findet er die Besetzung der Ämter durch Wahl oder Los verkehrt und die Herrschaft der Masse verderblich, während er andrerseits der griechischen Verachtung der Handarbeit und des Gewerbes vorurteilsfrei entgegentritt. Ein Bekenntnis zum Kosmopolitismus wird ihm (von Cic., Tusc, V 108 u. andern) gewiß mit Unrecht in den Mund gelegt; den Grundsatz, daß man auch den Feinden kein Übel zufügen dürfe, weil jedes *κακουργεῖν* ein *ἀδικεῖν* sei, schreibt ihm Platon (Kriton 48 A ff. Rep. I 334 B ff.) im Widerspruch mit Xen., Mem. II 6, 35 zu.

Zu den wesentlichsten Pflichten rechnet nun Sokrates die gegen die Götter, und seine ganze Moral kann diesen Stützpunkt um so weniger entbehren, da er gerade wegen seiner Beschränkung auf die Ethik nicht die Mittel hat, den Zusammenhang zwischen den Handlungen und ihren Folgen, auf den die sittlichen Gesetze gegründet werden, als einen naturnotwendigen nachzuweisen, und da ihm deshalb diese Gesetze in herkömmlicher Weise als die „ungeschriebenen Satzungen der Götter“ (Mem. IV 4, 19 s. o.) erscheinen. Aber bei dem bloßen Glauben kann sich der Denker, dessen erster Grundsatz es ist, alles zu prüfen, auch nicht beruhigen: er muß sich von den Gründen des Glaubens Rechen-

schaft ablegen; und indem er dies versucht, wird er trotz seiner grundsätzlichen Abwendung von aller bloß theoretischen Spekulation fast wider Willen der Urheber einer Naturansicht und einer Theologie, die bis auf den heutigen Tag einen maßgebenden Einfluß geübt hat. Sein leitender Gedanke ist aber hierbei der gleiche wie in der Ethik. Wie der Mensch sein Leben dann richtig einrichtet, wenn er alle seine Handlungen auf sein wahres Wohl als letzten Zweck bezieht, so sieht Sokrates die ganze Welt darauf an, wie sie sich zu diesem Zweck verhalte; er findet (Mem. I 4. IV 3)[1]), daß alles in ihr, das Kleinste wie das Größte, dem Menschen zum Vorteil gereiche; und wenn er dies meistens mit einer sehr äußerlichen und unwissenschaftlichen Teleologie ausführt, unterläßt er doch nicht, die geistigen Anlagen und Vorzüge des Menschen als das höchste von den Gütern zu bezeichnen, welche die Natur ihm geschenkt hat. Diese Einrichtung der Welt kann nur von der Weisheit und Güte der weltbildenden Vernunft herstammen, und eine solche Vernunft können wir nur bei den Göttern suchen. Bei den Göttern denkt nun Sokrates zunächst an die seines Volkes; aber die Vielheit der Götter geht ihm, wie den großen Dichtern des 5. Jahrhunderts, auch wieder zur Einheit zusammen, und Mem. IV 3, 13 unterscheidet er von den andern Gottheiten den Bildner und Beherrscher des Weltganzen, den er sich (I 4, 9. 17 f.) nach Analogie der menschlichen Seele als den der Welt innewohnenden Geist (*Νοῦς*) denkt, über dessen Natur aber der Feind aller transzendenten Spekulationen gewiß keine eingehendere Untersuchung gewagt hat. Wie die Seele für ihren Leib, so sorgt die göttliche Vorsehung für die Welt und namentlich für den Menschen; einen besondern Beweis dieser Fürsorge sieht Sokrates in den mancherlei Arten der Weis-

---

[1]) Diese beiden Kapitel mit Krohn, Schenkl u. a. für eine stoische Interpolation zu halten, haben wir keinen hinreichenden Grund (s. Phil. d. Gr. II 1⁴ 175 f.) [Noch unwahrscheinlicher ist die Annahme Joëls (vgl. o. S. 109, 3), daß Xenophon, durch kynische Einflüsse bestimmt, dem Sokr. eine teleologische Welterklärung in den Mund lege.]

sagung. Für die Verehrung der Götter stellt er den Grundsatz auf, daß sich jeder dabei an den Brauch seiner Stadt halte; im übrigen lehrt er, es komme nicht auf die Größe des Opfers an, sondern auf die Gesinnung des Opfernden, und er stellt die Forderung, nicht um bestimmte Güter, sondern um das Gute überhaupt zu bitten, da die Götter selbst am besten wissen, was uns gut ist. Die Gottverwandtschaft der menschlichen Seele bezweifelt er nicht; dagegen wagt er ihre Unsterblichkeit (bei Platon, Apol. 40 C f. vgl. Xen., Cyrop. VII 7, 19 ff.) nicht bestimmt zu behaupten.

§ 34. Das Ende des Sokrates.

Als Sokrates ein volles Menschenalter in Athen gewirkt hatte, wurde gegen ihn von Meletos, Anytos und Lykon die Anklage erhoben, daß er die Jugend verderbe, indem er die Staatsgötter leugne und statt ihrer neue Gottheiten einzuführen versuche. Hätte er die herkömmliche Art der Verteidigung vor Gericht nicht verschmäht und den gewohnten Ansprüchen der Richter einige Zugeständnisse gemacht, so wäre er ohne Zweifel freigesprochen worden; nachdem er mit geringer Mehrheit für schuldig erkannt war [1]), trat er bei der Verhandlung über die Strafe dem Gericht mit ungebeugtem Stolz entgegen, und nun erfolgte mit größerer Mehrheit das von den Anklägern beantragte Todesurteil. Die Flucht aus dem Gefängnis, in dem er 30 Tage bis zur Rückkehr des Staatsschiffes von Delos verbrachte (Xen., Mem. IV 8, 2. Platon, Phaid. 58 A ff. Kriton 43 C f.), verwarf er als gesetzwidrig und trank mit philosophischer Heiterkeit den Schierlingsbecher. Daß bei seiner Anklage und Verurteilung persönliche Feindschaft mit im Spiele war, ist zu vermuten, wenn auch die in früherer Zeit weit verbreitete Annahme, daß die Sophisten daran beteiligt gewesen seien, längst als

[1]) Nach Platon, Apol. 36 A wäre dies unterblieben, wenn nur dreißig von den Heliasten (deren Zahl vermutlich 500 oder 501 betrug) anders gestimmt hätten.

falsch erwiesen worden ist; ihr entscheidendes Motiv lag aber allem nach in der Absicht der seit Thrasybul herrschenden Partei, der neumodischen sophistischen Erziehung, die man für das Unglück der letzten Jahrzehnte an erster Stelle verantwortlich machte, durch Bestrafung ihres angeblichen Hauptvertreters einen Riegel vorzuschieben. Sie ist ein Versuch der demokratischen Reaktion, die alte Zeit gewaltsam wiederherzustellen. Dieser Versuch war aber nicht allein in der Art, wie sie durchgeführt wurde, eine schwere Rechtsverletzung. denn einer gesetzlich strafbaren Handlung hatte sich der Philosoph in keiner Beziehung schuldig gemacht; sondern er beruhte auch auf einer verhängnisvollen Täuschung: die alte Zeit ließ sich überhaupt nicht, und am wenigsten auf diesem Wege, wiederherstellen, und an ihrem Verschwinden trug Sokrates so wenig eine Schuld, daß er vielmehr seinen Zeitgenossen den allein fruchtbaren Weg zur Besserung des bestehenden Zustandes, den der sittlichen Reform, gewiesen hatte. Seine Hinrichtung ist vom rechtlichen und moralischen Gesichtspunkt betrachtet ein Justizmord, vom geschichtlichen ein grober Anachronismus [1]). Wie er selbst aber sich dieser Hinrichtung durch ein weniger schroffes Auftreten aller Wahrscheinlichkeit nach hätte entziehen können, so hat sie auch

---

[1]) Gomperz, Griech. Denker II³ 89 f. sieht in diesem Kampfe zwischen Sokr. und dem athenischen Volke, wie einst Hegel, ein Ringen zwischen „zwei Weltanschauungen", und in der Verurteilung des Sokr. eine berechtigte Notwehr gegen die staatszersetzenden Wirkungen seiner Lehre und seines Auftretens. S. die Widerlegung dieser Ansicht bei Pöhlmann, Sokr. und sein Volk 1899. — Zur Frage der Rechtsverletzung vgl. auch A. Menzel, Wiener Sitz.-Ber. Bd. 145 (1902). — Zum Atheisten gestempelt hat den Sokr. H. Röck, Der unverfälschte Sokr., der Atheist und „Sophist" 1903 [vgl. denselben, Arch. f. Gesch. d. Phil. 25 (1912) 175 ff. 251 ff.]. Diese Auffassung ist ebenso verfehlt wie die Taylors a. a. O., nach der Sokr. als Haupt- und Mittelpunkt einer halb pythagoreischen, halb eleatischen Gruppe sich wirklich der Einführung fremder Kultgebräuche und Gottheiten und damit der Verschwörung gegen die Staatsreligion schuldig gemacht hätte. Der Versuch H. Maiers, Sokrates S. 489 ff., die Verurteilung des S. juristisch zu rechtfertigen, ist etwas künstlich.]

statt des Erfolges, den seine Gegner erhofften, den entgegengesetzten gehabt. Das zwar ist eine spätere Erfindung, daß das Volk von Athen selbst sein Urteil durch Bestrafung der Ankläger wieder aufgehoben habe; um so vollständiger hat es aber die Geschichte vernichtet: das Ende des Sokrates war der höchste Triumph seiner Sache, der leuchtende Höhepunkt seines Lebens, die Apotheose der Philosophie und des Philosophen.

II. Die kleineren sokratischen Schulen.

§ 35. Die Schule des Sokrates: Xenophon, Aischines.

Unter den vielen, welche die wunderbare Persönlichkeit des Sokrates anzog und festhielt, hatte wohl die Mehrzahl mehr Sinn für seine sittliche Größe und für den ethischen Wert seiner Reden als für seine wissenschaftliche Bedeutung. Wie sich die sokratische Philosophie auf diesem Standpunkt darstellte und auf des menschliche Leben angewandt wurde, zeigt Xenophon (um 440 [nach Apollodor] oder wenige Jahre später geboren und nach 355 gestorben). So achtungswert die praktische Tüchtigkeit, die Frömmigkeit, die Ritterlichkeit dieses Mannes auch sind[1]), und so große Verdienste er sich um die Überlieferung der sokratischen Lehre erworben hat, so beschränkt erscheint doch sein Verständnis ihres philosophischen Gehalts. In ähnlicher Weise scheint Aischines in seinen sokratischen Gesprächen die Lehre des Meisters nach ihrer praktischen und gemeinverständlichen Seite dargestellt zu haben[2]). Als philosophischere Naturen schildert Platon (Phaidon. Phaidr. 242 B) die beiden Thebaner Simmias und Kebes, Schüler des Philolaos; wir wissen jedoch über keinen von ihnen etwas Näheres; ihre Schriften hatte schon Panaitios für unecht (oder unglaubwürdig?) er-

[1]) Ein bedeutend ungünstigeres Charakterbild entwirft Gomperz, Griech. Denker II³ 96 ff.

[2]) [Über ihn s. jetzt Dittmar, Aisch. v. Sphettos (Philol. Unters. H. 21) Berlin 1912.]

klärt; das noch vorhandene „Gemälde“ des Kebes[1], eine allegorische Darstellung stoischer Moral, ist dies jedenfalls. Als Stifter philosophischer Schulen kennen wir außer Platon vier Sokratiker. *Eukleides* begründete durch eine eigentümliche Verbindung eleatischer Lehren mit der Sokratik die megarische, *Phaidon* die verwandte elische Schule, *Antisthenes* unter dem Einfluß der gorgianischen Sophistik die kynische, *Aristippos* unter dem des Protagoras die kyrenaische.

§ 36. Die megarische und die elisch-eretrische Schule.

Eukleides aus Megara, der treue Verehrer des Sokrates, hatte (vielleicht schon vor seiner Verbindung mit diesem) auch die eleatische Lehre kennen gelernt. Nach Sokrates' Tode trat er selbst in seiner Vaterstadt als Lehrer auf. Die Leitung seiner Schule übernahm nach ihm *Ichthyas*. Ein jüngerer Zeitgenosse des letzteren ist der Dialektiker *Eubulides*, ein leidenschaftlicher Gegner des Aristoteles, diesem gleichzeitig *Thrasymachos*, etwas jünger *Pasikles*. Dem letzten Drittel und dem Ende des 4. Jahrhunderts gehören *Diodoros* Kronos († 307 v. Chr.) und *Stilpon* aus Megara (etwa 370—290) an; jüngere Zeitgenossen Stilpons sind *Alexinos*, der Eristiker, und *Philon*, der Schüler Diodors. — Den Ausgangspunkt der megarischen Philosophie bildete nach Platon, Soph. 246 B ff. (dessen Schilderung Schleiermacher mit Recht auf sie bezieht)[2]) die sokratische

---

[1]) [Κέβητος πίναξ. Cebetis tabula. Rec. C. Prächter. Lip. 1893.]

[2]) [Diese Ansicht Schleiermachers hat zahlreiche Verteidiger, aber auch nicht wenige Gegner gefunden (s. Phil. d. Gr. II 1⁴ 252 ff.). Zu den letzteren ist neuerdings Gomperz, Griech. Denker II³ 454 f. u. 603 ff. hinzugekommen, der in der Polemik gegen die εἰδῶν φίλοι eine Kritik sieht, die Platon an der älteren Gestalt seiner eigenen Ideenlehre übt, während andre, wie Campbell (Introd. zu Platons Soph. S. LXXV f.), unter den Ideenfreunden solche Schüler Platons verstehen, die auf dem vom Meister bereits verlassenen Standpunkte stehengeblieben waren, und Natorp (Platons Ideenlehre 284) gleichfalls an Akademiker denkt, aber solche, welche die

Lehre von den Begriffen. Wenn nur das begriffliche Erkennen Wahrheit hat (schließt Eukleides zunächst mit Platon), so kann auch nur dem Wirklichkeit zukommen, worauf dieses Erkennen sich bezieht, dem unveränderlichen Wesen der Dinge, den *ἀσώματα εἴδη*; die Körperwelt dagegen, welche die Sinne uns zeigen, ist überhaupt nicht für ein Seiendes zu halten: das Entstehen, das Vergehen, die Veränderung und Bewegung sind undenkbar, und es wird deshalb (Arist., Metaph. IX 3. 1046 b 29 ff.) von den Megarikern die Behauptung aufgestellt, nur was wirklich ist, sei möglich. Alles Seiende geht aber schließlich (wie bei Parmenides) auf das Seiende als Einheit zurück; und indem nun diese dem obersten Begriff der sokratischen Ethik und Theologie, dem Guten, gleichgesetzt wurde, kam Eukleides bald genug zu der weiteren Behauptung: es gäbe nur ein Gutes, das, unveränderlich und sich selbst gleich, mit verschiedenen Namen als Einsicht, Vernunft, Gottheit usw. bezeichnet werde; ebenso gäbe es nur eine Tugend, die Erkenntnis dieses Guten, und nur verschiedene Namen dafür seien die mancherlei Tugenden. Alles andre aber außer dem Guten wurde für nichtseiend erklärt und damit dann freilich auch die Mehrheit der „unkörperlichen Formen" wieder aufgehoben. (Den Einwürfen, die Eukleides von hier aus gegen Platon erhob, tritt dieser, wie es scheint, im Parmenides[1]) entgegen.) — Zur Begründung dieser Ansichten bediente sich schon Eukleides nach Zenons Vorgang des indirekten Beweises durch Widerlegung der Gegner; seine Schüler trieben diese Dialektik mit solcher

Ideenlehre mißverstanden hätten. Hiernach ist es sehr fraglich, ob im Texte mit Recht die im Sophistes geschilderte Lehre den Magarikern zugeschrieben wird, zumal da sie sich mit der uns sonst überlieferten Lehre dieser Sekte doch schwer vereinen läßt. Auch v. Wilamowitz, Platon II 238 ff. lehnt die Deutung der *εἰδῶν φίλοι* auf eine bestimmte Philosophenschule ab. Er will in dem Abschnitt zwar keine „Korrektur der Ideenlehre" sehen, gibt aber zu: „es ist ein Fortschritt seines (Platons) eigenen Denkens, und so muß er auch eigene Behauptungen berichtigen oder doch schärfer fassen" (S. 243 f.).]

[1]) [Hierzu v. Wilamowitz, Platon II 221 ff.]

Vorliebe, daß die ganze Schule von ihr den Namen der dialektischen oder eristischen erhielt. Die meisten von den Wendungen, deren sie sich hierbei bedienten, der Verhüllte, der Lügner[1]), der Gehörnte, der Sorites oder Haufenschluß (vgl. den S. 63 erwähnten vierten der Beweise Zenons gegen die Vielheit) usw., sind von den Sophisten entlehnt oder in ihrem Geschmack ersonnen, und sie wurden wohl auch meist ebenso eristisch wie von diesen gehandhabt. Von Diodor kennen wir vier Beweise gegen die Möglichkeit der Bewegung, die denen Zenons nachgebildet sind, und eine Beweisführung für die megarische Lehre vom Möglichen, die unter dem Namen des *κυριεύων* jahrhundertelang bewundert wurde[2]). Daß er aber trotzdem nur sagte: möglich sei, was ist oder sein wird, es könne sich etwas bewegt haben, aber nichts sich bewegen, war ein seltsamer Widerspruch. Noch weiter wich Philon von der strengen Lehre seiner Schule ab. Stilpon, der neben Thrasymachos auch den Kyniker Diogenes zum Lehrer gehabt hatte, bewies sich als dessen Schüler durch seine ethische Tendenz, durch die in Wort und Tat von ihm gelehrte Apathie und Autarkie des Weisen, durch seine freie Stellung zur Volksreligion und durch die Behauptung, daß man keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beilegen könne, wurde jedoch im übrigen der megarischen Schule nicht untreu. Sein Schüler Zenon führte dann diese zugleich mit der kynischen in die stoische über.

Mit der megarischen Schule war die elische verwandt, deren Stifter Phaidon von Elis aus Platon als ein Liebling des Sokrates bekannt ist. Es ist uns jedoch über seine Lehre nichts Näheres überliefert. Ein Schüler der Eleer Moschos und Anchipylos war Menedemos aus Eretria (etwa 352—278); noch vorher aber hatte er Stilpon gehört, in dessen Geist er mit der elisch-megarischen Dialektik eine

---

[1]) [S. hierzu Alex. Rüstow, Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflösung. Erlanger Diss. Leipzig 1910.]

[2]) Vgl. darüber Phil. d. Gr. II 1⁴ 266 ff. und des Verfassers Abhandlung über den *κυριεύων* Berl. Ak. 1882, 151 ff.

dem Kynismus verwandte, aber zugleich auf die megarische Tugendlehre zurückgehende Lebensauffassung verband. Indessen kann die Ausbreitung und Dauer der „eretrischen" Schule nur eine sehr beschränkte gewesen sein.

§ 37. Die kynische Schule.

Der Stifter der kynischen Schule, Antisthenes aus Athen, hatte den Unterricht des Gorgias genossen und war selbst schon als Lehrer tätig gewesen, ehe er Sokrates kennen lernte, dem er fortan mit höchster Verehrung anhing. Er scheint um ein merkliches älter gewesen zu sein als Platon; das Jahr 371 v. Chr. hat er nach Plut., Lykurg. 30 Schl. überlebt [1]). Seine zahlreichen Schriften sind bis auf wenige Bruchstücke [2]) verloren. Nach Sokrates' Tod eröffnete er eine Schule in dem Gymnasium Kynosarges; teils von diesem Versammlungsort, teils von ihrer Lebensweise [3]) wurden seine Anhänger Kyniker genannt. Von seinen nächsten Schülern kennen wir nur Diogenes von Sinope, den Sonderling mit dem derben Humor und dem unbezwinglichen Willen, der, von Hause flüchtig, meist in Athen lebte und in Korinth 323 v. Chr. hochbetagt starb. Unter seinen Schülern ist der bedeutendste Krates aus Theben, ein gebildeter Mann, dessen Bettlerleben seine Gattin Hipparchia aus bewundernder Liebe teilte [4]). In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts trat Bion von Borysthenis, der vielleicht durch Krates in die kynische Lehre eingeweiht wurde, als Wanderlehrer und Verfasser von Moralpredigten (Diatriben) auf [5]). Ein schwächerer

---

[1]) Nach Diodor XV 76 soll er noch um 366 am Leben gewesen sein.

[2]) Gesammelt von Winckelmann, Antisth. Fragm. 1842; vgl. Dümmler, Anthisthenica. Hirzel, D. Dialog I 118 ff. [H. Maier, Sokrates S. 502 ff. v. Wilamowitz, Platon II 161 ff.]

[3]) [Vielleicht aber auch erst seit Diogenes, der sich selbst *κύων* nannte und als *κύων* gebärdete.]

[4]) [Vgl. Ed. Schwartz, Diogenes der Hund und Krates der Kyniker. Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Zweite Reihe. 1910. S. 1 ff.]

[5]) S. R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore 1889.

Nachahmer von ihm war Teles, der früher mit Unrecht zu den Stoikern gerechnet wurde. Aus seinen Diatriben (um 240) sind uns bei Stobaios längere Auszüge erhalten[1]). Zu den letzten Mitgliedern dieser Schule, die uns bekannt sind, gehören Menedemos, der sich zuerst dem Epikureer Kolotes anschloß, dann aber zu dem Kyniker Echekrates überging und seinen früheren Lehrer angriff[2]), sowie der Syrer Menippos[3]), beide dem zweiten Drittel des 3. Jahrhunderts angehörig. Seit dieser Zeit scheint sie sich in die stoische verloren zu haben, aus der sie erst in der Zeit des Augustus wieder hervortritt.

Was Antisthenes an Sokrates bewunderte und nachahmte, war an erster Stelle die Unabhängigkeit seines Charakters; den wissenschaftlichen Untersuchungen dagegen legte er nur dann einen Wert bei, wenn sie sich unmittelbar auf das Handeln beziehen. „Die Tugend", sagte er (Diog. VI 11), „genüge zur Glückseligkeit, und zur Tugend sei nichts erforderlich als die Stärke eines Sokrates; sie sei Sache der Tat und brauche nicht viele Worte und Kenntnisse." Er und die Seinigen verschmähten daher die Kunst und Gelehrsamkeit, die Mathematik und Naturwissenschaft; und wenn er sich die sokratische Forderung der Begriffsbestimmung aneignete, wendete er sie doch in einer Weise an, die alle wirkliche Wissenschaft unmöglich machte, Er wollte nämlich nicht allein, unter leidenschaftlichem Widerspruch gegen Platons Ideenlehre, nur das einzelne für etwas Wirkliches gelten lassen, und er dachte hierbei ohne Zweifel (vgl. Platon,

---

1) S. v. Wilamowitz, Der kynische Prediger Teles in „Antigonos von Karystos" (Philol. Unters. IV) 1881. Teletis reliquiae ed. O. Hense 1889 (2. Aufl. 1909).

2) [S. Crönert, Kolotes und Menedemos 1906, 1 ff., wo nachgewiesen wird, daß in den Bruchstücken zweier Streitschriften des Kolotes (Papyr. Hercul. 208) der Kyniker Menedemos angegriffen wird, und daß die bei Diog., Laert. VI 102 versehentlich in die Vita des Menedemos geratene Mitteilung des Hippobotos über das zauberhafte Auftreten des Mannes zu der voraufgehenden Vita des Menippos zu ziehen ist.]

3) [Vgl. R. Helm, Lukian und Menipp. 1906.]

Soph. 246 A ff. Theait. 155 E) ebenso wie später die Stoiker nur an das Körperliche und sinnlich Wahrnehmbare [1]); sondern er verlangte auch, daß jedem Ding nur sein eigener Name (der *οἰκεῖος λόγος*) beigelegt werde, und schloß dann daraus (wahrscheinlich nach Gorgias' Vorgang; s. S. 97) weiter, man dürfe keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beilegen. Er verwarf daher auch die Definition durch Merkmale und wollte nur für das Zusammengesetzte eine Aufzählung seiner Bestandteile zulassen, während das Einfache zwar durch Vergleichung mit anderm erklärt, aber nicht definiert werden könne [2]). Er behauptete mit Protagoras, man könne sich nicht widersprechen; denn wenn man Verschiedenes sage, rede man auch von Verschiedenem. Er gab also der sokratischen Begriffsphilosophie eine durchaus sophistische Wendung [3]).

Schon dieser Mangel an einer wissenschaftlichen Begründung brachte es nun mit sich, daß auch seine Ethik sehr einfach ausfallen mußte. Ihr Grundgedanke ist in dem Satz ausgesprochen, nur die Tugend sei ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Übel, alles andre sei gleichgültig. Denn ein Gut könne für den Menschen nur das sein, was ihm eigen (*οἰκεῖον*) ist, und dies sei nur sein geistiger Besitz; alles übrige dagegen, Vermögen, Ehre, Freiheit, Gesundheit, das Leben selbst, sei an sich kein Gut, Armut, Schande, Knechtschaft, Krankheit, Tod an sich kein Übel; am wenigsten aber dürfe die Lust für ein Gut, Mühe und Arbeit für ein

---

[1]) [Die Beziehung der beiden Platonstellen auf Ant. (s. Phil. d. Gr. II 1⁴ 297 ff.) ist dadurch ausgeschlossen, daß Soph. 251 D die zuletzt von Platon erwähnten *γέροντες*, unter denen ohne Zweifel Ant. zu verstehen ist, deutlich von den vorher bekämpften Materialisten unterschieden werden. Vgl. jetzt auch v. Wilamowitz, Platon II 161 ff.]

[2]) [S. Arist., Metaph. VIII 3. 1043 b 23 ff. u. Plat., Theait. 201 C ff. Die an der zweiten Stelle angeführte Definition des Wissens als „richtige Vorstellung in Verbindung mit Erklärung" (*δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου*) geht wahrscheinlich auf Ant. zurück.]

[3]) [Vgl. C. M. Gillespie, The logic of Antisthenes. Archiv für Phil. XXVI (1913) S. 479 ff. XXVII (1914) S. 17 ff.]

Übel gehalten werden, da jene vielmehr, wo sie den Menschen beherrscht, ihn verderbe, diese ihn zur Tugend erziehe. Antisthenes sagte, er wolle lieber verrückt als vergnügt sein (*μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην*), und zu ihrem Vorbild wählten er und seine Schüler das mühevolle Leben des Herakles. Die Tugend selbst wird mit Sokrates auf die Weisheit oder die Einsicht zurückgeführt und daher auch ihre Einheit und Lehrbarkeit behauptet; mit der Einsicht fällt auch hier die Willensstärke, mit der Belehrung die sittliche Übung zusammen. Ihrem Inhalt nach hat diese Tugend einen überwiegend negativen Charakter: sie besteht in der Unabhängigkeit vom Äußern, der Bedürfnislosigkeit, der Enthaltung vom Schlechten, und sie scheint (nach Arist., Eth. N. II 2. 1104 b 24) schon von den Kynikern als Apathie und Ruhe des Gemüts [1]) beschrieben worden zu sein. Und je weniger nun die Kyniker diese Tugend bei ihren Zeitgenossen fanden, um so ausschließlicher zerfielen ihnen alle Menschen in die zwei Klassen der Weisen und der Toren, um so unbedingter legten sie jenen alle Vollkommenheit und Glückseligkeit, diesen alle Fehler und alle Unseligkeit bei; wie sie denn auch die Tugend des Weisen als unverlierbar erklärten. Ihr eigenes Verhalten zeigt als ihr Ideal die sokratische Bedürfnislosigkeit im Extrem. Schon Antisthenes rühmt (Xen., Symp. 4, 34 ff.) den Reichtum, den seine Beschränkung auf das absolut Unentbehrliche ihm gewähre; doch besitzt er wenigstens eine wenn auch noch so ärmliche Behausung. Seit Diogenes führten die Kyniker ein förmliches Bettlerleben, ohne eigene Wohnung, mit der einfachsten Kost, der dürftigsten Kleidung (dem Tribon) sich begnügend; sie machten sich Abhärtung gegen Entbehrungen, Beschwerden und Beleidigungen zum Grundsatz; sie bewiesen wohl auch ihre Gleichgültigkeit gegen das Leben durch freiwilligem Austritt aus ihm. Sie entsagten in der Regel dem Familienleben, statt dessen Diogenes Weiber-

---

1) [Nach Clem., Strom. II c. 130, 7 hat Ant. als höchstes Gut die *ἀτυφία*, d. i. die Freiheit von leeren Einbildungen, bezeichnet.]

gemeinschaft und Kindergemeinschaft vorschlug; sie legten dem Gegensatz der Freiheit und Knechtschaft keinen Wert bei: denn der Weise sei als Sklave frei und geborener Herrscher; sie fanden für den Weisen das Staatsleben entbehrlich, weil er überall zu Hause, ein Bürger der Welt sei, und schilderten als ihren Idealstaat einen Naturzustand, in dem die ganze Menschheit wie eine Herde zusammenlebe. Sie schlugen durch ihr Verhalten nicht allein dem Herkommen und Anstand, sondern nicht selten auch dem natürlichen Schamgefühl geflissentlich ins Gesicht, um ihre Gleichgültigkeit gegen die Meinungen der Menschen an den Tag zu legen. Sie traten dem religiösen Glauben und Kultus ihres Volkes als Aufklärer entgegen: denn in Wahrheit (*κατὰ φύσιν*) gäbe es [wie schon Antisthenes mit Xenophanes[1]) sagt] nur einen Gott, der nichts Sichtbarem gleiche; erst das Herkommen (*νόμος*) habe die vielen Götter geschaffen; und ebenso fanden die Kyniker einen wirklichen Gottesdienst nur in der Tugend, welche die Weisen zu Freunden der Götter (d. h. der Gottheit) mache; über die Tempel dagegen, die Opfer, die Gebete, die Gelübde, die Weihen, die Weissagungen äußerten sie sich durchaus verwerfend; homerische und andre Mythen wurden von Antisthenes moralisch umgedeutet. Als ihren besondern Beruf betrachteten es die Kyniker, sich der sittlich Verwahrlosten anzunehmen: als freiwillige Sittenprediger und Seelenärzte haben sie ohne Zweifel vielfach wohltätig gewirkt; und wenn sie die Torheit der Menschen rücksichtslos geißelten, der Überbildung den derben Mutterwitz des Plebejers, der Verweichlichung ihrer Zeit einen unbeugsamen, bis zur Roheit abgehärteten Willen mit tugendhafter Menschenverachtung entgegenstellten, so wurzelt doch die Schroffheit ihres Auftretens selbst in dem Mitleid mit dem Elend ihrer Mitmenschen, und in der Geistesfreiheit, zu der namentlich Diogenes und Krates sich mit heiterem Humor zu erheben wußten. Die Wissenschaft hatte aber allerdings von dieser

[1]) [S. jedoch S. 59, 1.]

Bettlerphilosophie nicht viel zu erwarten, und ihre Auswüchse lassen sich schon bei ihren gefeiertsten Vertretern nicht verkennen [1]).

§ 38. Die kyrenaische Schule.

Aristippos aus Kyrene, nach Diog. II 83 älter als Aischines und so wohl auch etwas älter als Platon, scheint schon in seiner Vaterstadt mit der Lehre des Protagoras bekannt geworden zu sein; in der Folge suchte er Sokrates in Athen auf und kam in nahe Verbindung mit ihm, ohne deshalb doch seinen Lebensgewohnheiten und Ansichten zu entsagen. Nach Sokrates' Tod (bei dem er nicht zugegen war) trat er selbst als „Sophist", d. h. als berufsmäßiger und bezahlter Lehrer, auf, zuerst wohl in Athen, aber auch an andern Orten, und er kam als solcher auch an den syrakusanischen Hof; ob aber unter dem älteren oder dem jüngeren Dionys oder beiden, steht nicht fest. In Kyrene begründete er eine Schule, welche die kyrenaische, auch die hedonistische, genannt wird; zu ihr gehörte seine Tochter Arete und Antipater. Jene führte ihren Sohn Aristippos (ὁ μητροδίδακτος) in die Lehre seines Großvaters ein: dessen Schüler war Theodoros der Atheist, mittelbare Schüler Antipaters waren Hegesias und Annikeris (alle drei um 320—280). Zu Theodoros' Schülern gehörte Bion der Borysthenite, der aber noch mehr Kyniker als Hedoniker ist (s. S. 123). Auch Euemeros (um 300), den seine platte Umdeutung der Mythologie in eine Fürstengeschichte bekannt gemacht hat, hängt vielleicht mit der kyrenaischen Schule zusammen.

Die systematische Ausführung der kyrenaischen Lehre (trotz Eus. pr. ev. XIV 18, 37) schon dem älteren, nicht erst dem jüngeren Aristippos zuzuschreiben, berechtigt uns

---

[1]) [Die überschwengliche Wertschätzung des Kynismus, insbesondre des Antisthenes, bei Joel in der S. 106, 1 angeführten Schrift (vgl. S. 109, 3) beruht zum Teil auf unsicheren Kombinationen über den Inhalt der kynischen Lehre.]

teils die Einheit der Schule, teils die Berücksichtigung jener Lehre durch PLATON (Phileb. 42 D f. 53 C. Theait. s. u.), ARISTOTELES (Eth. VII 12 f.) und Speusippos (der nach DIOG. IV 5 einen „Aristippos" verfaßt hatte; wie denn auch allen Anzeichen nach von den Schriften, die Aristippos beigelegt werden, wenigstens ein Teil echt war[1]). — Mit Antisthenes mißt auch Aristippos den Wert des Wissens lediglich an seiner praktischen Brauchbarkeit. Er verschmähte die Mathematik, weil sie nicht danach frage, was heilsam oder schädlich ist; er hielt die physikalischen Untersuchungen für aussichtslos und unnütz; er eignete sich auch von erkenntnistheoretischen Erörterungen nur das an, was er zur Begründung seiner Ethik brauchbar fand. Unsre Wahrnehmungen, sagte er im Anschluß an Protagoras, dessen Lehre wahrscheinlich von ihm die im platonischen Theaitetos 152 C ff. und 155 D ff. berichtete Fortbildung erhielt[2]), unterrichten uns nur über unsre eigenen Empfindungen, aber weder über die Beschaffenheit der Dinge noch über die Empfindungen andrer Menschen, da sie nur das momentane Erzeugnis aus dem Zusammentreffen von Bewegungen des Wahrgenommenen und des Wahrnehmenden seien; und schon damit war es gerechtfertigt, wenn er auch das Gesetz unsers Handelns nur der subjektiven Empfindung zu entnehmen wußte. Alle Empfindung besteht aber in einer Bewegung; wenn diese eine sanfte ist, entsteht das Gefühl der Lust, wenn sie eine rauhe und stürmische ist, das der Unlust; findet keine oder nur eine schwache und unmerkliche Bewegung statt, so empfinden wir weder Lust noch Unlust. Daß nun von diesen drei Zuständen die Lust allein begehrenswert ist, daß das Gute mit dem Angenehmen, das Schlechte mit dem Unangenehmen zusammenfällt, sagt jedem, wie Aristippos glaubt, die Natur, und er selbst begründet dies damit, daß die Lust gar nichts

---

[1]) Vgl. Ph. d. Gr. II 1⁴ 344 f., 1.

[2]) Vgl. Ph. d. Gr.⁶ I 1362 f., wo sich der Verf. dieser von SCHLEIERMACHER u. a. (s. besonders NATORP, Forsch. zur Gesch. d. Erkenntnispr. 25) vertretenen Ansicht anschließt, die er Bd. II 1⁴ 350 noch bestritten hatte.

andres sei als die Empfindung eines naturgemäßen Vorganges in unserem Leibe; und so ergibt sich für ihn als oberster Grundsatz seiner Ethik die Überzeugung, daß alle unsre Handlungen darauf ausgehen müssen, uns möglichst viele Lust zu verschaffen. Bei dieser denkt jedoch Aristippos nicht, wie später Epikur an die bloße Gemütsruhe, denn diese wäre Abwesenheit aller Empfindung, sondern an den positiven Genuß; auch die Glückseligkeit als Gesamtzustand kann aber, wie er glaubt, nicht unser Lebenszweck sein; denn nur die Gegenwart gehört uns, die Zukunft ist unsicher, die Vergangenheit entschwunden.

Was für Dinge und Handlungen es sind, die uns Lust gewähren, wäre an sich gleichgültig; denn jede Lust als solche ist ein Gut. Indessen wollten auch die Kyrenaiker nicht bestreiten, daß ein Gradunterschied unter den Genüssen stattfinde; sie übersahen ferner nicht, daß manche von diesen nur durch größere Unlust erkauft werden können, und von solchen rieten sie ab; wiewohl endlich die körperlichen Lust- und Schmerzempfindungen die ursprünglicheren und stärkeren sein sollten, erkannten sie doch an, daß es auch solche gäbe, die nicht unmittelbar aus körperlichen Zuständen entspringen. Ebendamit ist aber auch die Notwendigkeit anerkannt, das Wertverhältnis der verschiedenen Güter und Genüsse richtig zu beurteilen; und diese Beurteilung, von der alle Lebenskunst abhängt, verdanken wir der Einsicht (*φρόνησις*, *ἐπιστήμη*, *παιδεία*) oder der Philosophie. Denn sie zeigt uns, wie wir die Lebensgüter zu gebrauchen haben, sie befreit uns von den Einbildungen und Leidenschaften, die das Lebensglück stören, sie befähigt uns, alles für unser Wohlsein aufs zweckmäßigste zu benutzen. Sie ist daher die Grundbedingung alles Glückes.

Diesen Grundsätzen gemäß geht nun Aristippos in seinen Lebensregeln wie in seinem Verhalten (soweit uns die Überlieferung dies zu beurteilen erlaubt) durchaus darauf aus, das Leben möglichst zu genießen, aber unter allen Umständen seiner selbst und der Verhältnisse Herr zu bleiben. Er ist

nicht bloß der gewandte Weltmanu, der nie in Verlegenheit ist, wenn es sich darum handelt, sich die Mittel zum Genusse (mitunter auf unwürdige Weise) zu verschaffen, oder zur Verteidigung seines Verhaltens eine witzige und treffende Wendung zu finden; er ist auch der überlegene Geist, der sich in jede Lage zu schicken, allem die beste Seite abzugewinnen, durch Beschränkung seiner Wünsche, durch Einsicht und Selbstbeherrschung sich seine Heiterkeit und Zufriedenheit zu sichern weiß [1]). Andern Menschen tritt er liebenswürdig und wohlwollend entgegen; dem Staatsleben suchte er sich wohl auch später, wie bei Xen., Mem. II 1, fernzuhalten, um seiner Unabhängigkeit nichts zu vergeben. Seinem großen Lehrer hat er die wärmste Verehrung bewahrt; und in dem Wert, den er der Einsicht beilegte, in der Heiterkeit und der inneren Freiheit, zu der sie ihm verhalf, läßt sich der Einfluß des sokratischen Geistes nicht verkennen. Aber seine Lustlehre und seine Genußsucht widerstreiten diesem Geiste allerdings, trotz ihrer teilweisen Anlehnung an die Begründung der sokratischen Ethik, ihrem Wesen nach ebenso, wie sein skeptischer Verzicht aufs Wissen der Begriffsphilosophie seines Lehrers widerstreitet.

In der kyrenaischen Schule selbst kam dieser Widerspruch ihrer Elemente in den Veränderungen zum Ausdruck, die um den Anfang des 3. Jahrhunderts mit Aristippos' Lehre vorgenommen wurden. Theodoros bekannte sich zwar im übrigen zu dieser Lehre und zog aus ihren Voraussetzungen (wenn ihm dies mit Recht nachgesagt wird) rücksichtslos die äußersten Konsequenzen. Aber um die Glückseligkeit des Weisen nicht von den äußeren Umständen abhängig zu machen, wollte er sie nicht in die einzelnen Genüsse, sondern in die frohe Gemütsstimmung (χαρά) verlegen, über welche die Einsicht Herr sei. Hegesias, der πεισιθάνατος, hatte

[1]) S. Hor. ep. I 17, 23: *Omnis Aristippum decuit color et status et res, tentantem maiora, fere praesentibus aequum.* [Vgl. ep. I 1, 18: *Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res, non me rebus subiungere conor.*]

ein so lebhaftes Gefühl für die Übel des Lebens, daß er an einer Befriedigung durch positiven Genuß überhaupt verzweifelte und, über Theodoros noch hinausgehend, die höchste Aufgabe darin fand, sich durch Gleichgültigkeit gegen alles Äußere von Leiden und Unlust freizuhalten. Annikeris endlich wollte die Lustlehre zwar grundsätzlich nicht aufgeben, aber er beschränkte sie doch sehr wesentlich, wenn er der Freundschaft, der Dankbarkeit, der Familien- und Vaterlandsliebe einen so hohen Wert beilegte, daß der Weise auch Opfer für sie nicht scheuen werde.

III. Platon und die alte Akademie.

§ 39. Platons Leben[1]).

Platon wurde nach den glaubwürdigen Angaben Hermodors und Apollodors (Diog. III 2. 6) Ol. 88, 1 (427 v. Chr.), einer alten, aber keineswegs sicheren Überlieferung zufolge am 7. Thargelion (Ende Mai) geboren. Seine beiden Eltern, Ariston und Periktione, gehörten alten Adelsgeschlechtern an. Nach seinem Großvater soll er zuerst Aristokles genannt worden sein. Durch die gesellschaftliche und politische Stellung seiner Familie war die sorgfältige Ausbildung seines reichbegabten Geistes verbürgt, und zugleich mußte sie diese vornehm angelegte Natur von Hause aus der Aristokratie zuführen. Das künstlerische Talent, das wir in Platons Schriften bewundern, äußerte sich in den dichterischen Versuchen seiner Jugend. In der Philosophie unterrichtete ihn

---

[1]) Neuere Monographien darüber: K. F. Hermann, Gesch. u. Syst. der plat. Phil. 1., (einziger) Bd. 1839 S. 1—126. H. v. Stein, 7 Bücher z. Gesch. d. Platonismus (3 Teile 1862—1875) II 158 ff. Grote, Platon 1865 (3. Aufl. 1875). Chaignet, La vie et les écrits de Platon 1871. Steinhart, Platons Leben 1873. Pfleiderer, Sokrates und Platon 1896, 109 ff. Windelband, Platon 1898 (3. Aufl. 1901). Gomperz, Griech. Denker II³ 203 ff. Pater, Platon u. der Platonismus. Aus d. Engl. übers. v. Hecht 1904. C. Ritter, Platon, sein Leben, seine Schriften und seine Lehre I (1910). M. Wundt, Platons Leben und Werk, 1914. [U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Platon 1919. I. Band: Leben und Werke. II. Band: Beilagen und Textkritik.]

zuerst Kratylos (s. S. 71); in seinem 20. Jahre begann seine Verbindung mit Sokrates, in dessen Geist er während eines achtjährigen vertrauten Verkehrs tiefer als irgendein andrer eindrang. Doch wird er diese Jahre auch dazu benutzt haben, sich mit den Lehren der älteren Philosophen bekannt zu machen. Nach dem Tode des Sokrates (bei dem er nach einer wahrscheinlich erdichteten Angabe im Phaidon 59 B nicht anwesend gewesen wäre) [1]) begab er sich mit andern Sokratikern, wie sein Schüler Hermodoros bezeugt (Diog. III 6; vgl. II 106), sei es aus Furcht vor dem Wüten der herrschenden Partei, sei es, was wahrscheinlicher ist, aus Schmerz und Verbitterung über die ungerechte Verurteilung seines Lehrers, nach Megara zu Eukleides; er scheint sich aber hier nicht allzulange aufgehalten und dann eine Reise angetreten zu haben, die ihn nach Ägypten und Kyrene führte. Von dieser kehrte er wahrscheinlich zunächst nach Athen zurück und war hier eine längere Reihe von Jahren nicht bloß als Schriftsteller, sondern auch als Lehrer tätig, ehe er (um 389, nach Brief VII 324 A ungefähr 40jährig) zuerst, wie es scheint, zu den Pythagoreern in Unteritalien und dann nach Sizilien ging [2]). Hier kam er, wohl durch Dion, an den Hof des älteren Dionysios, fiel aber bei dem Tyrannen in solche Ungnade, daß dieser ihn dem Spartaner Pollis übergab, von dem er in Aigina auf den Sklavenmarkt gebracht wurde. Von einem Kyrenäer Annikeris losgekauft, kehrte er nach Athen zurück [3]) und eröffnete (oder erneuerte) seine Schule im Gymnasium des Akademos, aus dem er sich später in seinen benachbarten Garten zurückzog. Neben der Philosophie lehrte er auch die Mathematik, zu deren ersten Kennern

[1]) [Weshalb die Angabe, Platon sei damals krank gewesen, erdichtet sein soll, ist nicht recht einzusehen.]

[2]) [v. Wilamowitz, Platon I 244 nimmt an, daß Platon schon auf seiner ersten Reise von Kyrene aus nach Unteritalien zu den Pythagoreern gefahren sei, und daß er von dort unter dem Eindruck des pythagoreischen Bundes den Plan der Schulgründung mit heimgebracht habe.]

[3]) [Wahrscheinlich im Sommer 388; s. C. Ritter, Platon I 83 ff.]

in seiner Zeit er gehörte; neben dem dialogischen Unterricht hielt er, wie für die spätere Zeit sicher bezeugt ist, auch fortlaufende Vorträge; die persönliche Verbindung des wissenschaftlichen Vereins kam in monatlichen Syssitien zum Ausdruck. Einer politischen Tätigkeit enthielt er sich, weil er in dem damaligen Athen keinen Boden für sie fand. Als er jedoch nach dem Tode des älteren Dionys (367) durch Dion zum Besuch seines Nachfolgers eingeladen wurde, entzog er sich dem Rufe nicht, und so übel der Versuch auch ablief, wiederholte er ihn doch, anscheinend um Dions willen, im Jahre 361, geriet aber jetzt durch das Mißtrauen des Tyrannen in eine Gefahr, aus der ihn nur Archytas und seine Freunde, die damaligen Leiter des mächtigen tarentinischen Staatswesens, befreiten. Nach Athen zurückgekehrt, setzte er seine wissenschaftliche Tätigkeit mit ungeschwächter Kraft bis zu seinem Tode fort. Er starb Ol. 108, 1 (347 v. Chr.) nach Vollendung seines 80. Jahres. Von seinem Charakter spricht das Altertum mit einer fast ungeteilten Verehrung[1]). Das Bild, das uns aus seinen Schriften entgegentritt, ist das eines nach immer tieferer Erforschung der Wahrheit ringenden und in allen seinen Wandlungen[2]) trotz mancher herben Enttäuschungen unverwandt auf das Ideale gerichteten, in harmonischem Gleichgewicht aller Kräfte zur

---

[1]) [An Verunglimpfungen seines Charakters hat es freilich im Altertum nicht gefehlt; aber sie sind wohl ausnahmslos in böser Absicht oder aus Klatschsucht erfunden; s. Ph. d. Gr. II 1⁴ 427 ff. Vgl. auch C. Ritter a. a. O. 163 ff. Auch auf die meist recht farblosen Apophthegmen, die ihm bei Diog. u. a. in den Mund gelegt werden, und Erzählungen über sein Verhalten am syrakusanischen Hofe, wie die bei Plut. Dion 13, ist wenig zu geben, und keinesfalls berechtigen sie uns, in Platon einen „etwas steifen und pedantischen Herrn“ zu sehen, der im praktischen Leben „eine etwas komische Figur gemacht habe“, wie dies H. Gomperz, D. Lebensauffassung d. griech. Philosophen (1904) 156 ff. tut, während er dem Denker und Schriftsteller Platon die höchste Anerkennung zollt. Eine vortreffliche Charakteristik des Dichterphilosophen, besonders in seiner Entwicklung als Schriftsteller, gibt Wilamowitz, Gr. Lit.³ 124 ff.]

[2]) [Über die bedeutsame Wandlung, die in seiner Auffassung d. Ideen eingetreten ist, s. S. 144, 1.]

sittlichen Schönheit entwickelten, in olympischer Heiterkeit[1]) über der Erscheinungswelt thronenden Geistes; und diese Vorstellung von ihm hat auch in jenen Mythen einen Ausdruck gefunden, durch die der Philosoph schon frühe mit dem delphischen Gott in Verbindung gebracht worden ist.

§ 40. Platons Schriften[2]).

Platons schriftstellerische Tätigkeit erstreckt sich über mehr als 50 Jahre. Sie begann wahrscheinlich bald nach dem Tode des Sokrates und dauerte bis zu seinem eigenen Lebensende. Alle Werke, die er selbst für die Öffentlichkeit bestimmt hatte, sind uns erhalten; aber dem Echten ist nicht ganz wenig Unechtes beigemischt. Unsre Sammlung umfaßt außer sieben kleinen, schon im Altertum als unecht bezeichneten Dialogen 35 Gespräche, eine Zusammenstellung von Definitionen und 13 Briefe. Ein Teil dieser Schriften ist nun neben den inneren Gründen auch durch aristotelische Zeugnisse[3]) geschützt. Die Republik, der Timaios, die Gesetze, der Phaidon, der Phaidros, das Gastmahl, der Gorgias, der Menon, der kleinere Hippias werden von Aristoteles teils ausdrücklich unter Platons Namen, teils in einer Form angeführt, die ihren platonischen Ursprung unzweideutig voraussetzt; den Theaitetos, den Philebos, den Sophistes, den Politikos, die Apologie berücksichtigt er so unverkennbar, daß sich weder seine Bekanntschaft mit diesen Schriften noch seine Anerkennung ihres platonischen Ursprungs bezweifeln läßt, und ähnlich verhält es sich mit dem Protagoras und Kriton (44 A vgl. Aristot. Fr. 32). Weniger sicher ist dies hinsichtlich des Lysis, des Charmides, des Laches, des

---

[1]) [Dies trifft wohl doch nicht ganz zu. Auch wenn man mit v. Wilamowitz, Plato I 703 die Züge des „mürrischen kapitolinischen Kopfes" für übertrieben hält, so bleibt doch ein tiefernstes Antlitz, in dem ein kämpfereiches Leben seine Spuren hinterlassen hat.]

2) Platons Werke mit krit. Apparat hrsg. von M. Schanz 1875 ff. (unvollendet); von J. Burnet, 5 Bde. Oxford 1899/1906.

[3]) Worüber Bonitz, Index Arist. S. 598. Phil. d. Gr. II 1^4 447 ff.

Kratylos und des größeren Hippias; den Euthydemos berührt nur die eudemische Ethik (VII 14. 1247 b 15), den Menexenos ein anscheinend interpoliertes Zitat (Rhet. III 14. 1415 b 30)[1]). Da sich aber nicht behaupten läßt, Aristoteles müsse alle ihm bekannten platonischen Schriften in seinen uns erhaltenen Werken erwähnt haben, so könnte man daraus, daß er eine Schrift nicht anführt, auf seine Unbekanntschaft mit ihr nur dann schließen, wenn sich nachweisen ließe, daß er sich auf sie, falls er sie kannte, an einer bestimmten Stelle hätte beziehen müssen; dieser Nachweis ist aber in Wirklichkeit nie zu führen. Was die inneren Merkmale zur Unterscheidung des Echten und Unechten betrifft, so darf man nicht übersehen, daß einerseits eine etwas geschickte Nachahmung einer untergeschobenen Schrift das Ansehen der Echtheit geben konnte; daß aber andrerseits auch ein Platon nicht lauter gleich vollkommene Werke geschaffen haben wird, daß ein so reicher Geist nicht auf einerlei Darstellungsform beschränkt war, daß er Gründe haben konnte, sich in einzelnen seiner Gespräche mit bloß vorbereitenden Erörterungen zu begnügen, sein letztes Wort unausgesprochen zu lassen, daß aber auch seine Ansichten selbst wie seine Darstellungsweise im Laufe eines halben Jahrhunderts Veränderungen erfahren mußten, daß endlich manches uns vielleicht nur deshalb auffallend erscheint, weil wir seine speziellen Veranlassungen und Beziehungen nicht kennen. Von den neueren Gelehrten[2]) ist

[1]) [Gegen diese in der Phil. d. Gr. II 1⁴ 461, 5 näher begründete Annahme einer Interpolation spricht, daß der gleiche Ausspruch des Sokrates auch im 1. Buche der Rhet. c. 9. 1367b 8 angeführt wird und an beiden Stellen höchstwahrscheinlich dem Menexenos entnommen ist. S. Diels, Über das 3. Buch d. aristotel. Rhet. 1886 S. 20 ff., wo der Men. auch aus andern Gründen für echt erklärt wird (vgl. Wendland, Die Tendenz des platon. Menex. 1891).]

[2]) Außer den zahlreichen Erörterungen über einzelne Schriften gehören hierher: Schleiermacher, Pl.s Werke 1804 (2. Aufl. 1816). Ast, Pl.s Leben und Schriften 1816. Socher, Über Pl.s Schriften 1820. K. Fr. Hermann in der S. 132, 1 angef. Schrift. H. Ritter II 181 ff. Brandis II a 151 ff. Stallbaum in den Einleitungen s. Platonausgabe. Steinhart in „Pl.s Werke, übers.

die Echtheit des Protagoras, Gorgias, Phaidros, Phaidon, Theaitetos, der Republik, des Timaios allgemein oder fast allgemein anerkannt. Der Sophistes, Politikos und Parmenides werden von Socher und Schaarschmidt, teilweise auch von Suckow, Überweg, Windelband u. a., der Philebos von Schaarschmidt, Horn (Platonstudien I 1893 S. 359 ff.)[1] und Döring (Gesch. d. gr. Phil. II 15 ff.), der Kratylos von Schaarschmidt, der Menon und der Euthydemos von Ast und Schaarschmidt verworfen; indessen sind diese Gespräche teils durch ihren inneren Charakter, teils durch die aristotelischen Zeugnisse und platonischen Verweisungen[2] sichergestellt; und das gleiche gilt von dem Kritias, den Socher und Suckow, der Apologie und dem Kriton, die Ast (den Kriton neuerdings auch Meister) Platon abspricht. Die Gesetze, nach Ast in des Verfassers platon. Studien (1839), dann von Suckow, Ribbing, Strümpell (Prakt. Phil. d. Gr. I 457), Oncken (Staatsl. d. Arist. I 194 ff.) angegriffen, sind aus inneren und äußeren Gründen für ein unvollendet hinterlassenes und (nach Diog.. III 37 von Philippos von Opus)

---

v. Müller" 1850 ff. Suckow, Form d. plat. Schriften 1855. Munk, Natürliche Ordnung d. pl. Schr. 1857. Susemihl, Genet. Entwickl. d. plat. Phil. 2 Tle. 1855 bis 1860. Überweg, Untersuch. über Echtheit und Zeitfolge plat. Schr. 1861. Grundriß I[11] (herausg. von Prächter 1920) 202 ff. H. v. Stein, 7 Bücher usw. (s. S. 132, 1). Schaarschmidt, Die Samml. d. plat. Schr. 1866. Grote, Platon 1865. Ribbing, Gen. Entwickl. d. plat. Ideenlehre 1863 f. II. Tl. Zeller, Phil. d. Gr. II 1[4] 436 ff. Gomperz, Griech. Denker II[3] 224 ff. Natorp, Pl.s Ideenl. (s. S. 153, 2), Raeder, Pl.s phil. Entwickl. 1905. Lutosławski, Origin and growth of Platon's Logic 1898 (2. Aufl. 1905). [Vgl. auch die oben S. 132, 1 angeführten Werke von Konst. Ritter, M. Wundt, und v. Wilamowitz sowie Max Pohlenz, Aus Platos Werdezeit 1913 und H. v. Arnim, Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros 1914.]

[1]) Gegen Horn wendet sich Apelt, Arch. f. Gesch. d. Phil. IX 1 ff. Vgl. Horn ebd. 271 ff.

[2]) Auf den Philebos weist Rep. VI 505 B. IX 583 D ff.; auf Parm. 129 B ff. 130 E ff. Phileb. 14 C. 15 B.; auf Soph. 251 A f. 252 E ff. Phil. 14 C f. 16 E ff.; auf Menon 80 D ff. Phaidon 72 E f.

nicht unverändert herausgegebenes Werk Platons zu halten[1]). Auch der gut bezeugte kleinere Hippias läßt sich als Jugendarbeit, der Euthyphron, dessen Echtheit kürzlich noch NATORP (Platons Ideenl. 38, 1) bezweifelt hat, aus inneren Gründen verteidigen: noch weniger Schwierigkeit machen in dieser Beziehung der Lysis, Charmides und Laches. Dagegen wird sich der Menexenos kaum halten lassen[2]); auch gegen die Echtheit des Ion und noch mehr gegen die des größeren Hippias[3]) und des ersten Alkibiades, des Kleitophon sprechen überwiegende Gründe. Der zweite Alkibiades, der Theages, die Anterasten, die Epinomis[4]), der Hipparch und der Minos werden fast nur noch von GROTE (wegen der vermeintlichen Urkundlichkeit der alexandrinischen Verzeichnisse bei DIOG. III 56 ff.) festgehalten; ebenso ist die Unechtheit der Definitionen allgemein anerkannt, und von den Briefen, die aus verschiedenen Zeiten stammen, rührt keiner von Platon her[5]).

---

[1]) [BLASS, Über die Zeitfolge von Pl.s letzten Schriften in: Apophoreton 1903 S. 52 ff. versteht die Mitteilung bei Diog. so, daß Philippos noch bei Platons Lebzeiten die von diesem auf Wachstafeln (*ἐν κηρῷ*) entworfenen Gesetze abgeschrieben (*μετέγραψεν*) und in *βιβλία* (nach Suidas in 12) eingeteilt und ihnen selbst noch die Epinomis hinzugefügt habe. RAEDER, Pl.s philos. Entwickl. 396 ff. schließt sich dieser Auffassung an, hält aber auch (S. 413 f.) die Epinomis für ein Werk Platons.]

[2]) [S. jedoch S. 136, 1. Den Menexenos verteidigt jetzt auch v. WILAMOWITZ, Platon I 264 ff. II 126 ff., wobei es nur auffällt, daß er die vielbesprochene Grabrede (Men. 236 D ff.) nicht als Satire will gelten lassen, sondern als einen Versuch Platons betrachtet, wieder die Fühlung mit seinem Volke zu nehmen.]

[3]) [Die Echtheit des größeren Hippias hat jetzt APELT, N. Jahrb. f. kl. Phil. 1907 S. 630 ff. durch sorgfältige Vergleichung mit dem kleineren H. wahrscheinlich gemacht. Auch der Ion und der erste Alkibiades haben neuerdings Verteidiger ihrer Echtheit gefunden. Den Ion und den kleineren Hippias stellt v. WILAMOWITZ, Platon I 129 ff. II 33 ff. an die Spitze von Platons Schriftstellerei und läßt sie wie auch den Protagoras noch zu Lebzeiten des Sokrates abgefaßt sein. Dagegen verwirft er II 327 den größeren Hippias und I 113, 1. II 326 die beiden Alkibiades.]

[4]) [S. jedoch Anm. 1.]

[5]) [Diese unbedingte Verwerfung der Briefe entspricht dem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus von den angesehensten

Die Abfassungszeit der platonischen Schriften läßt sich nur bei wenigen aus ihrer Beziehung auf Zeitereignisse (Euthyphron, Apologie, Kriton, Gorgias 521 C, Menon 90 A, Theait. Anf., Symp. 193 A, Menexenos 245 A ff.) oder aus glaubwürdigen Angaben (Gesetze; s. S. 137) annähernd bestimmen. Ihre Reihenfolge kann man sich aus einer planmäßigen Anordnung oder aus Platons eigener Entwicklung oder aus dem zufälligen Verhältnis der einzelnen Veranlassungen und Antriebe erklären, die zur Abfassung jedes Werkes den Anstoß gaben; der erste von diesen Erklärungsgründen ist von Schleiermacher, der zweite von Hermann, der dritte von Socher und Ast einseitig ins Auge gefaßt worden, während die Mehrzahl der neueren Forscher alle drei als relativ berechtigt anerkennt, aber allerdings über den Anteil eines jeden an dem Ergebnis sehr verschieden urteilt. Für die Entscheidung der Frage und die Ausmittlung der Ordnung, in welcher die einzelnen Schriften verfaßt wurden, geben die aus dem Altertum überlieferten Einteilungen der Gespräche, auch die Trilogien, in die Aristophanes von Byzanz (um 200 v. Chr.) fünfzehn, und die

---

Gelehrten eingenommenen Standpunkt. In den letzten Jahrzehnten hat nach dem Vorgange Grotes auch in Deutschland eine andre Auffassung mehr und mehr Boden gewonnen, nach der einzelne Briefe, wie der 7. und 8. oder der 13. (so Christ, s. dagegen Phil. d. Gr. II[4] 483, 1) oder der 3., 7. und 8. (so C. Ritter, Neue Unters. üb. Pl. 1910 Nr. VII; vgl. denselben Plat. I 8) oder auch sämtliche als echt zu betrachten sind. Die Hauptvertreter der letzteren Ansicht sind neuerdings Blass (zuletzt im Apophoreton S. 54 ff.), Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. V (bes. S. 500 ff.) und Raeder, Rh. Mus. 1906 S. 427 ff. 511 ff., der nur den 1. Brief für unplatonisch hält. Die Frage bedarf noch einer gründlichen Prüfung. Als Zeugnisse zur Geschichte Siziliens unter den beiden Dionysen behalten die Briefe in jedem Falle ihren Wert. O. Immisch, Der erste platonische Brief mit einer Einleitung über den Zweck und einer Vermutung über die Entstehung der platonischen Briefsammlung (S.-A. aus Philol. LXXII, 1913), sieht den Zweck der Sammlung darin, die Ges. 739 E angekündigte τρίτη πολιτεία zu ersetzen, und setzt ihre Entstehung in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. v. Wilamowitz, Platon II 278 ff. erklärt die Briefe 6—8 für echt; s. auch Pohlenz, Aus Platos Werdezeit S. 113 ff. über die Echtheit des 7. Briefs.]

Tetralogien, in die Thrasyllos (unter dem Kaiser Tiberius) sämtliche Gespräche verteilte, keine Beihilfe. Wir sind daher neben den spärlichen chronologischen Spuren ganz auf die inneren Merkmale beschränkt, unter denen die direkten und indirekten Hinweisungen der Gespräche aufeinander und der in jedem sich kundgebende Stand der philosophischen Ansichten die sichersten Anhaltspunkte gewähren; nächst ihnen kommt der Charakter der künstlerischen Darstellung und der Sprache in Betracht; dagegen ist es bis jetzt nicht gelungen, der einen oder der andern ein für die ganze Anordnung der platonischen Werke entscheidendes Kriterium zu entnehmen [1]); Munks Annahme vollends, daß die Reihenfolge der Dialoge dem Lebensalter des Sokrates in ihnen entspreche, ist ganz undurchführbar. Nach diesen Merkmalen können wir nun zunächst einen Teil der Gespräche mit Hermann Platons „sokratischer" Periode, d. h. der Zeit zuweisen, in der er noch nicht wesentlich über den Standpunkt seines Lehrers hinausging und auch seiner Darstellung etwas von der Trockenheit der sokratischen Gesprächführung anhaftet; eine Periode, die mit seiner ägyptischen Reise zum Abschluß gekommen sein mag. Dahin gehören der

[1]) [Gegenüber den Versuchen, aus sprachlichen und stilistischen Merkmalen die Zeitfolge der platonischen Schriften zu ermitteln, die zuerst von Campbell im Jahre 1876, dann seit Dittenberger (1881) von zahlreichen Forschern wie Schanz, C. Ritter, v. Arnim, Lutosławski (s. S. 136, 2), Natorp, Janell u. a. gemacht worden sind, hat sich Zeller, Phil. d. Gr. II I⁴ 506 f. 512 ff. u. Arch. f. Gesch. d. Phil. II 697 ff. wohl zu ablehnend und zweifelnd verhalten, während Gomperz, Griech. Denker II³ 231 ff. diese Untersuchungen viel günstiger beurteilt. Vgl. C. Ritter, Plat. I 232 ff. In der Tat haben sie in ihrer Gesamtheit zu dem Ergebnisse geführt, daß sich auf Grund der sprachlichen Kriterien fast alle Dialoge in drei zeitlich getrennte Gruppen einordnen lassen und diese Ordnung sich im großen und ganzen mit der aus sonstigen inneren und äußeren Gründen gewonnenen deckt. Innerhalb dieser Gruppen jedoch und teilweise auch auf den Grenzgebieten ist eine genauere Feststellung der Reihenfolge nach sprachlichen Gesichtspunkten zurzeit kaum möglich. Einen ausgezeichneten Überblick über die Methoden und die Ergebnisse der neueren Forschung gibt Praechter in Überwegs Grundriß ¹¹I 202 ff.]

kleinere Hippias, der Euthyphron [1]), die Apologie, der Kriton, der Lysis [2]), Laches, Charmides und als Höhe- und Schlußpunkt dieser Reihe der Protagoras [3]). Dagegen treten uns schon im Gorgias, Menon und Euthydemos und noch bestimmter im Theaitetos, Sophistes, Politikos, Parmenides und

---

[2]) [Mit Schleiermacher ist Zeller geneigt den Euth. in die Zeit zwischen der Anklage und dem Prozeß des Sokrates zu setzen (Ph. d. Gr. II 1^4 193, 1), und C. Ritter, Pl.s Leben I 67 stimmt ihm zu. Andre, wie Gomperz, Gr. Denker II^3 290 ff., weisen diesem Dialoge seinen Platz hinter dem Protagoras oder sogar hinter dem Gorgias an. v. Wilamowitz, Platon I 200 ff. II 76 ff. stellt den Euthyphron an den Schluß der Schriftenreihe, die sich die Verteidigung des Sokrates zum Ziel setzt, hinter den Charmides.]

[2]) [Dieses Gespräch, das früher gewöhnlich zu den Schriften der „sokratischen" Periode gezählt wurde, wird neuerdings mehrfach, so von Immisch, Gomrerz, C. Ritter, seines Inhalts wegen und aus sprachstatistischen Gründen in die Nähe des Symposions gerückt. So Kuiper, De Lysidis dialogi origine, tempore, consilio. Diss. Amsterdam, 1909, und Pohlenz, Aus Platons Werdezeit S. 365 ff. Dagegen stellt ihn v. Arnim, Platons Jugenddialoge S. 37 ff. wieder unter diese und v. Wilamowitz, Platon I 184 ff. II 68 ff. reiht ihn zwischen Laches und Charmides ein.]

[3]) [Andre setzen den Protagoras vor den Laches und Charmides oder auch zwischen beide. Wilamowitz, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1898 S. 223 ff. hält ihn für das früheste Werk Platons und läßt ihn bald nach dessen Eintritt in den Kreis der Jünger des Sokrates entstanden sein. Denselben Standpunkt nimmt W. auch Gr. Lit^3 125 ein, wo er dem Prot. noch den kleineren Hippias als ein Erzeugnis der ersten Jugendzeit Platons beigesellt. Diese Annahme, daß die beiden genannten Dialoge und, wie wir in W.s Sinne wohl hinzufügen dürfen, auch der Laches, der Charmides und der größere Hippias, die alle noch keinerlei Hindeutung auf den Tod des Sokr. enthalten und durch ihren Inhalt wie durch ihren ganzen Ton sich von den späteren Dialogen unterscheiden, schon zu Lebzeiten des Meisters entstanden seien, hat in neuester Zeit an Boden gewonnen. S. C. Ritter, Plat. I 55 f. Taylor, Var. Socr. 118 ff. Deussen, Phil. d. Gr. 232 ff. M. Wundt, Griech. Eth. I 428 f. Gilbert, Griech. Religionsphil. 237. v. Arnim, Platos Jugenddialoge S. 1 ff. 34 erklärt den Protagoras für Platons erste Schrift; Pohlenz, Aus Platos Werdezeit S. 77 ff. stellt ihn hinter den kleineren Hippias und Laches, nimmt aber so wenig wie v. Arnim Abfassung zu Lebzeiten des Sokrates an. Dagegen läßt v. Wilamowitz auch in seinem Platon I 129 ff. den Ion, kleineren Hippias und Protagoras noch vor dem Tod des Sokrates abgefaßt sein.]

Kratylos die Lehren von den Ideen, von der Präexistenz, der Unsterblichkeit und den Wanderungen der Seele und mit ihnen die Beweise der Bekanntschaft mit dem Pythagoreismus viel zu entschieden entgegen, als daß wir mit HERMANN den Euthydemos, Menon und Gorgias noch in die „sokratische" Periode verlegen, die dialektischen Gespräche (Theait. usw.) einer „megarischen" Periode, für die es an einem genügenden geschichtlichen Anhalt durchaus fehlt, zuteilen, Platons genauere Kenntnis der pythagoreischen Philosophie erst von seiner ersten sizilischen Reise herleiten und den Phaidros in die Zeit nach der letzteren (387/6 v. Chr.) herabdrücken dürften. Kann vielmehr der Phaidros auch nicht mit SCHLEIERMACHER für Platons erste Schrift gehalten oder gar mit USENER (Rh. Mus. XXXV 131 ff.) in 402/3 v. Chr. hinaufgesetzt werden, so spricht doch vieles dafür, daß er unmittelbar nach dem Menon (der nach S. 90 A nicht vor 395 v. Chr. geschrieben sein kann) und dem Gorgias (um 394 v. Chr.) verfaßt sei[1]; daß es daher im wesentlichen auf

[1] [Dem Phaidros wird von vielen neueren Forschern eine spätere Stelle angewiesen. Einige, wie GOMPERZ, setzen ihn unmittelbar hinter das Symposion, andre, wie SCHULTESS (Platon. Forsch. 1875), hinter den Phaidon oder, wie LUTOSŁAWSKI, RAEDER und C. RITTER, hinter diesen und den Staat. Dafür, daß der Phaidon dem Phaidros und dem Staate vorangeht, spricht besonders, daß in jenem die Seele als einheitlich, in diesen beiden (und im Timaios) als aus drei Teilen bestehend dargestellt wird; auch die Sprachstatistik führt zu demselben Ergebnis. v. ARNIM, Plat. Jugenddialoge S. 155 ff. 200 ff. setzt den Phaidros nach dem Phaidon, zwischen Parmenides und Sophistes an, v. WILAMOWITZ, Platon I 445 ff. nach Phaidon, Symposion und Staat, ebenso PRÄCHTER in ÜBERWEGS Grundriß[11] S. 237. 294 ff. Vgl. auch KONST. RITTER, Die Abfassungszeit des Phaidros ein Schibboleth der Platonerklärung. Philol. LXXIII (1914) S. 321 ff. Dagegen sieht jetzt wieder POHLENZ, Aus Platos Werdezeit S. 355 im Phaidros „das Programm der Akademie". Auch BARWICK, De Platonis Phaedri temporibus (Comm. Philol. Genenses X. 1. 1913) läßt ihn schon auf den Menon folgen und O. IMMISCH, Neue Wege der Platonforschung in Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1915 S. 545 ff. glaubt Spuren einer Neubearbeitung des Dialogs durch Platon selbst nachweisen zu können, wobei er sich auf die miteinander unverträglichen und unausgeglichen ineinandergeschobenen Vorstellungen von der Seele als einem Flügelwesen, das sein Gefieder verlor (249 D. 251 B) einerseits und

der Absicht einer methodischen Begründung seiner Lehre und dem Bedürfnis ihrer Verteidigung (gegen Antisthenes und Eukleides) beruhe, wenn Platon in den dialektischen Gesprächen die Untersuchungen, deren Ergebnis er im Phaidros summarisch verkündigt hatte, nun Schritt für Schritt führt. Von den letzteren muß der Theaitetes um 391 verfaßt sein[1]; den nächsten Jahren scheinen der Sophistes, Politikos und

---

von dem Seelengespann mit seinem Lenker (253 C) andererseits beruft. Jenes Bild entspricht der im Phaidon vorgetragenen Lehre von der Einheit der Seele, dieses ihrer Dreiteilung in der jetzigen Gestalt des Phaidros und im Staat. — Daß der Menon nicht vor dem Gorgias verfaßt sein kann, hat Gomperz, Gr. D. II³ 302 ff. mit durchschlagenden Gründen erwiesen. v. Wilamowitz, Platon I 272 (vgl. II 144 ff.) erblickt in diesem Dialog „das Programm der Akademie" und setzt ihn bald nach Platons Heimkehr von seiner ersten Reise unmittelbar hinter dem Menexenos um 388 an, während er (I 240) den Gorgias zwischen 394 und 390 geschrieben sein läßt. Der Gorgias steht mit seinem Mythus am Schluß auf der Grenze zwischen der sokratischen und der pythagoreisierenden Periode Platons (523 A ff. vgl. 493 A).]

[1] [S. Zeller II 1⁴ 406 ff. Doch sind die chronologischen Gründe, die er für eine so frühe Abfassung des Dialoges anführt, nicht zwingend. Unsicher sind freilich auch die Ansätze von Gomperz, Griech. Denker II³ 600 (zwischen 374 u. 367) und von Bergk, Rohde, Lutosławski u. a., die ihn in eine noch spätere Zeit hinabrücken; aber sein Inhalt, seine dialogische Einkleidung und auch die sprachlichen Kriterien scheinen ihm seinen Platz hinter dem Staate anzuweisen (s. Raeder, Pl.s phil. Entwickl. 50 f. 295 ff. Vgl. auch C. Ritter, Pl.s Leben I 207 f. 248 ff. 265). In seine Nähe ist wohl auch der Kratylos zu setzen, der vielfache Berührungspunkte mit ihm aufweist (s. Gomperz a. a. O. 602). Den Theaetet setzt v. Wilamowitz a. a. O. I 508 ff. II 230 ff. zwischen den Parmenides und Sophistes, veranlaßt durch den Tod Theaetets, den er 369 im Kampf gegen die Thebaner fand. Der Kratylos folgt nach ihm (I 284 ff.) auf den Euthydemos. — Die von Natorp ausgesprochene Hypothese einer doppelten Bearbeitung des Theaitet wird scheinbar durch die Mitteilung eines anonymen Kommentators zu diesem Dialoge (s. u. § 88) bestätigt, nach der es eine von dem überlieferten Prooimion des Theait. abweichende Rezension gab. Aber es fehlt an jedem Anzeichen dafür, daß eine solche doppelte Fassung über das Proiomion hinausgegangen sei (s. C. Ritter a. a. O. 248 ff.). Auch die Vermutung von Gomperz (Platon. Aufs. 1), daß uns der Phaidros in zweiter Bearbeitung vorliege, steht auf schwachen Füßen, wie G. selbst in der dritten Auflage der Gr. D II 581 zugibt. Vgl. übrigens S. 142, 1.]

Parmenides anzugehören [1]). Das Gastmahl ist (nach S. 193 A) nicht vor 385, aber auch wohl nicht nach 384 v. Chr. ge-

---

[1]) [Diese drei Gespräche nebst dem Philebos mit Campbell (Soph. and Polit. XXIV ff. Rep. II 46 ff.) und manchen neueren deutschen Gelehrten in Platons letzte Lebensperiode herabzurücken, hält Zeller für durchaus unstatthaft. Vgl. Arch. f. Gesch. d. Phil. II 681 f. V 549 ff. X 576 ff. 892 ff. XI 11 ff. 158 ff. Diese von Zeller abgelehnte Ansicht hat sich jedoch mehr und mehr durchgesetzt und ist jetzt fast zur herrschenden geworden. Die den bezeichneten Gesprächen eigentümliche Stellung zu den philosophischen Grundproblemen, die Art, wie die Untersuchung in ihnen geführt wird, die lehrhafte und undramatische Darstellung, das ihnen (mit Ausnahme des Philebos) gemeinsame Zurücktreten der Person des Sokrates, endlich auch die sprachlichen Kriterien unterscheiden sie deutlich von den konstruktiven Dialogen, dem Phaidon, Phaidros und Staat, und nötigen uns, sie der Altersperiode Platons zuzuweisen und in eine Reihe mit dem Timaios und den Gesetzen zu stellen. Bereits durch die erkenntnistheoretischen Untersuchungen des Theaitetos vorbereitet, wird hier eine neue, von der früheren wesentlich verschiedene Auffassung der Ideen entwickelt. Nachdem Platon im Parmenides (daß dieser dem Sophistes voranzustellen ist, zeigt schon die Anspielung auf ihn Soph. 267 C) die sich an Parmenides anschließende Lehre der megarischen Schule bekämpft und eine Brücke zwischen dem Einen und dem Vielen geschlagen hat, wendet er sich im Sophistes gegen seine eigene bisherige Anschauung von den Ideen (s. S. 120, 2) als starren, unveränderlichen Wesenheiten und sucht, indem er ihnen Bewegung und Leben, Beseeltheit und Vernunft, Kraft und Wirken zuschreibt, eine Verbindung zwischen ihnen selbst sowie zwischen der Welt des Seins und der des Werdens oder des Nichtseins herzustellen. Im Politikos und Philebos zieht er dann die Konsequenzen des neugewonnenen Standpunktes für das staatliche und das sittliche Gebiet. v. Wilamowitz, Platon I 551 ff. nimmt an, daß Platon außer den miteinander veröffentlichten Dialogen Sophistes und Politikos noch einen dritten mit dem Titel Philosophos beabsichtigte, der aber „ungeschrieben blieb, weil Platon die Einwirkung der Ideen auf die materielle Welt und demgemäß auch ihr Verhalten zueinander befriedigend zu erklären nicht vermochte“ (I 568).) Es sind hiernach außer der frühesten, sokratischen Periode und der letzten Gestalt der platonischen Lehre, die auch Zeller getrennt behandelt hat (s. § 50), in der etwa drei Jahrzehnte umfassenden Zwischenzeit noch mindestens zwei Hauptphasen im Denken Platons zu unterscheiden. Dieser Entwicklungsgang kann bei der Zellerschen Einteilung in einen propädeutischen und einen systematischen Abschnitt, die beide jene ganze Zwischenzeit umfassen, nicht zur Geltung kommen. Es haben daher mit Recht die neuesten Darstellungen der plato-

schrieben; nach ihm, wie es scheint, der Phaidon[1]) und der Philebos. An den letzteren schließt sich (vgl. S. 137, 2) der Staat an, der vielleicht nicht seinem ganzen Umfang nach gleichzeitig erschien, den wir aber mit HERMANN a. a. O., KROHN, PFLEIDERER, WINDELBAND, USENER, ROHDE, IMMISCH, DÖRING u. a. in heterogene und nach keinem einheitlichen Plan ausgeführte Teile zu zerstückeln keinen Grund haben[2]); an ihn der Timaios, dessen Fortsetzung, der Kritias, wahr-

---

nischen Philosophie fast alle ihre zeitliche Entwicklung zum Einteilungsgrunde genommen, ein Verfahren, bei dem freilich starke Verschiedenheiten im einzelnen unvermeidlich sind.]

[1]) [Vgl. jetzt v. WILAMOWITZ, Platon I 322 ff. II 56 ff. Bei dem starken pythagoreisierenden Einschlag dieses Dialogs hat die Vermutung BURNETS (Anf. d. griech. Phil. S. 75, 4. 253, 6) viel für sich, daß er Echekrates und der pythagoreischen Gesellschaft zu Phleius gewidmet sei.]

[2]) [S. Phil. d. Gr. II 1[4] 556 ff. Abgelehnt haben die Zerstückelungsversuche, die übrigens in ihren Ergebnissen wie in ihrer Begründung vielfach voneinander abweichen, auch CAMPBELL und ADAM in ihren Ausgaben des Staates (1894 und 1902), HIRMER, Entst. u. Komp. d. pl. Politeia 1897, LUTOSŁAWSKI a. a. O., GOMPERZ a. a. O. 359 f., RAEDER a. a. O. 186 ff., JOËL, Festschr. z. Philologenvers. 1907 S. 295 ff. u. a. C. RITTER, Plat. I 274 ff. hält Buch II—X für eine einheitliche Komposition, nimmt aber auf Grund des sprachlichen Befundes an, daß Buch I früher verfaßt und vielleicht selbständig herausgegeben worden sei. — Diese Einheitlichkeit der Komposition des Staates in seiner schließlichen Gestalt läßt sich indes wohl vereinen mit der Annahme, daß mehrere auch inhaltlich verschiedenartige Entwürfe in der Schlußredaktion miteinander verschmolzen sind. Daß in der Tat zwei solche Entwürfe vorhanden gewesen sein müssen, die zwei Entwicklungsstufen im politischen Denken Platons bezeichneten, und von denen der eine den Staat der Wächter, der andre den der Philosophen oder den Idealstaat darstellte, ergibt sich mit Sicherheit aus der Rekapitulation im Eingange des Timaios, die nur den ersten im Auge hat. — Es ist sehr wahrscheinlich, daß Plato früher einmal einen Dialog über die *δικαιοσύνη* entworfen hat, der dann durch den Gorgias verdrängt, später jedoch in Buch I des Staates verwertet wurde. Vgl. POHLENZ, Aus Platons Werdezeit S. 209, 1. v. ARNIM, Platons Jugenddialoge S. 71 ff. v. WILAMOWITZ, Platon I 206. II 181 ff. Vielleicht hängt mit diesem Entwurf (oder einer ersten kürzeren Ausgabe der *πολιτεία*?) auch die merkwürdige Nachricht des Aristoxenos bei Diog. L. III 37 über Berührungen zwischen den *Ἀντιλογίαι* des Protagoras (Fr. 5 DIELS) und Platons Staat zusammen.]

scheinlich infolge der üblen Erfahrungen, die Platon auf seiner letzten sizilischen Reise gemacht hatte, unvollendet geblieben ist. Die Gesetze, das umfangreichste Werk Platons, beschäftigten den greisen Philosophen ohne Zweifel während einer Reihe von Jahren und wurden erst nach seinem Tode herausgegeben; vgl. S. 137.

§ 41. Charakter, Methode und Teile des platonischen Systems.

Die platonische Philosophie ist zugleich die Fortsetzung und die Ergänzung der sokratischen. Platon hat es so wenig wie sein Lehrer auf bloß theoretische Forschung abgesehen; das ganze Verhalten der Menschen soll von den Gedanken, die der Philosoph findet, durchdrungen und geleitet, ihr sittliches Leben durch die Wissenschaft reformiert werden; und mit Sokrates ist auch er überzeugt, daß diese Reform nur auf das Wissen begründet werden könne, und daß ein wahres Wissen nur das sei, welches von der Erkenntnis der Begriffe ausgeht. Aber er will dieses Wissen zum System[1]) entwickeln, und wie er hierbei zuerst unter den griechischen Philosophen alle seine Vorgänger berücksichtigt und alle Anknüpfungspunkte, die sie ihm boten, benutzt, so geht er auch in der Ausführung des Systems weit über die Grenzen des sokratischen Philosophierens hinaus: aus der sokratischen Dialektik

[1]) [Seit K. F. Hermann (s. S. 132, 1) überwiegt die genetische Betrachtung der platonischen Philosophie, und auch v. Wilamowitz ist in seinem oben (S. 132, 1) angeführten Werk diesen Weg gegangen. Dabei darf man aber unbeschadet der geistigen Entwicklung Platons und mancher Veränderungen in seinen philosophischen Ansichten doch auch die konstanten Elemente in seiner Gedankenwelt nicht übersehen. Diese sind sehr gut herausgestellt von P. Shorey, The unity of Platos thought (The decennial publications of the University of Chicago VI) 1903. Doch dürfte Immisch, Neue Jahrb. 1915 S. 562 f. zu weit gehen, wenn er „eine Jugendperiode beschränkter Begriffssokratik“ ganz aus Platons Leben streichen und die hierhergehörigen Dialoge, soweit sie nicht den Zweck der Satire verfolgen, als rein protreptisch oder peirastisch, d. h. bloßem Denkübungszweck dienend, verstehen will.]

erwächst seine Ideenlehre, aus den ethischen Grundsätzen seines Lehrers eine ausgeführte Ethik und Politik, und beide ergänzt er nicht bloß durch eine mit seiner Metaphysik und seiner Ethik eng verbundene Anthropologie, sondern auch durch eine Naturphilosophie, welche die auffallendste Lücke der sokratischen Philosophie seinem ganzen Standpunkt entsprechend ausfüllt. Diesem Bedürfnis der Systematik entspricht es, wenn das wissenschaftliche Verfahren des Sokrates nicht allein tatsächlich nach der Seite der Begriffsbildung vertieft, nach der der Begriffsentwicklung erweitert wird, sondern auch die Regeln dieses Verfahrens bestimmter festgestellt werden und dadurch die aristotelische Logik sich vorbereitet. Doch wird in den platonischen Schriften die sokratische Weise der dialogischen Gedankenentwicklung festgehalten, weil die Wahrheit nicht als überlieferte, sondern nur als selbstgefundene bemessen werden kann; aber das persönliche Gespräch wird hier zum kunstgemäßen fortgebildet, und auch dieses nähert sich mehr und mehr dem fortlaufenden Vortrag. Den Mittelpunkt dieser Gesprächführung bildet Sokrates: teils aus Pietät, teils aus künstlerischen Rücksichten, teils und vor allem, weil sich die Philosophie als lebendige Kraft nur an dem vollendeten Philosophen vollkommen darstellen läßt. Zur Belebung dieser Darstellung dienen auch die Mythen, in denen sich ebenso wie in der geistvollen Mimik vieler Gespräche Platons Dichternatur betätigt; zugleich deuten sie aber auch auf die Lücken des Systems hin, da sie eben nur da einzugreifen pflegen, wo sich der Gegenstand einer genaueren wissenschaftlichen Bestimmung entzieht [1]).

Die xenokratische Einteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik (vgl. § 51) findet sich der Sache, wenn auch nicht der Form nach, schon bei Platon; diesen systematischen Ausführungen sind aber die propädeutischen voranzustellen, die in den Schriften aus seinen früheren Jahren den größten Raum einnehmen und auch in späteren wiederkehren.

[1]) Vgl. Stewart, The myths of Plat. 1905.

§ 42. Die propädeutische Begründung der platonischen Philosophie.

Um die Berechtigung und die Aufgabe der Philosophie festzustellen, weist Platon sowohl dem gewöhnlichen Bewußtsein als der sophistischen Aufklärung, die sich an seine Stelle setzen wollte, Mängel nach, denen nur durch philosophisches Erkennen und Leben begegnet werden könne. Jenes ist in seinem theoretischen Verhalten vorstellendes Bewußtsein, es sucht die Wahrheit teils in der Wahrnehmung, teils in der Vorstellung oder Meinung (*δόξα*); sein praktischer Charakter spricht sich in der gewöhnlichen Tugend und den herrschenden sittlichen Grundsätzen aus. Platon seinerseits zeigt, daß das Wissen weder in der Wahrnehmung noch in der richtigen Vorstellung bestehe; denn die Wahrnehmung zeige uns die Dinge nicht, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, und eben deshalb mit den wechselndsten und entgegengesetztesten Bestimmungen (Theait. 151 E ff. u. a. St.); die Vorstellung aber sei sich, auch wenn sie ihrem Inhalte nach richtig ist, ihrer Gründe nicht bewußt; sie beruhe nicht auf Belehrung, sondern auf bloßer Überredung und sei daher immer in Gefahr, in Irrtum umzuschlagen; während das Wissen immer wahr sei, könne die Vorstellung sowohl wahr als falsch sein, aber auch die richtige Vorstellung stehe doch nur in der Mitte zwischen dem Wissen und Nichtwissen (Menon 97 ff. Theait. 187 ff. Symp. 202. Tim. 51 E. u. a. St.). Nicht anders verhält es sich aber nach Platon auch mit der gewöhnlichen Tugend. Auf Gewöhnung und richtiger Vorstellung, nicht auf Wissen beruhend und deshalb auch wirklicher Lehrer entbehrend, ist sie in ihrem Bestande dem Zufall (der *θεία μοῖρα*)[1]) preisgegeben (Menon 89 D ff. Phaidon

[1]) [Daß *θεία μοῖρα* im Menon nicht ironisch zu verstehen ist wie derselbe Ausdruck im Ion, sondern wirklich „göttliche Gabe" bedeutet, zeigt v. Wilamowitz, Platon I 277. II 43 f. 153. Vgl. Apol. 33 C (Prot. 322 A); s. auch F. Bamler, Das Irrationale bei Platon (Erlanger Diss. 1915) S. 76 ff. und O. Wissmann, Platos Lehre von Instinkt und Genie (Kantstudien Nr. 40, 1917) S. 77 ff.]

82 A u. a. St.); sie ist so unklar über sich selbst, daß sie neben dem Guten auch Böses zu tun erlaubt (den Freunden Gutes, den Feinden Böses), und so unrein in ihren Motiven, daß sie die sittlichen Anforderungen selbst nur auf Lust und Vorteil zu gründen weiß (Staat I 334 B f. II 362 E ff.). Nur das Wissen gewährt eine sichere Bürgschaft für die Richtigkeit des Handelns; denn dieses richtet sich immer nach der Ansicht des Handelnden, niemand ist freiwillig böse (vgl. S. 113); und Platon führt deshalb in seinen früheren Schriften[2]) alle Tugenden mit Sokrates auf die Einsicht zurück, ohne zu sagen, ob und inwiefern trotzdem von mehreren Tugenden gesprochen werden kann; und ebenso erklärt er (Phaidon 68 B ff.) die Einsicht für das einzige, was der Mensch sich zum Lebenszweck machen und wofür er alles andre hingeben solle. Diese Einsicht ist aber bei denen, die sich selbst ihrer Zeit als Tugendlehrer empfahlen, den Sophisten (denen Platon um so weniger gerecht wird, je schärfer er sich selbst von ihnen zu unterscheiden sich gedrungen fühlt), so wenig zu finden, daß ihre Lehre vielmehr alle Grundlagen der Wissenschaft wie der Sittlichkeit zerstören würde. Der Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge, daß für jeden wahr sei, was ihm wahr scheint (S. 96 f.), hebt alle Wahrheit und so auch seine eigene auf; auch läßt er sich schon durch die Meinungen über Zukünftiges widerlegen (Theait. 170 f. 177 ff.). Die Behauptung, daß die Lust der höchste Lebenszweck, und daß jedem erlaubt sei, was ihm gut dünkt, verwechselt das Gute mit dem Angenehmen, das Wesenhafte und Unveränderliche mit dem Werdenden, das keiner festen Begrenzung fähig ist, das unbedingt Wertvolle mit dem, was sowohl schlecht als gut sein kann, und was in der Regel durch sein Gegenteil, die Unlust, bedingt ist (Gorg. 466 ff. 488 ff. Phileb.

[1]) [Das heißt bis zum Gorgias, der auch insofern eine Wendung im platonischen Denken bedeutet, als hier keineswegs die Belehrung, sondern die Strafe im Diesseits (472 D ff.) und Jenseits (525 A ff.) als das Mittel zur Besserung erscheint.]

23 ff. Staat I 348 ff. VI 505 C. IX 583 f.). Die Sophistik, die diese Grundsätze aufstellt, kann ebenso wie die Rhetorik, die sie praktisch verwertet, nur als das Gegenteil aller wahren Lebenskunst und Wissenschaft, nur als eine von jenen Afterkünsten, jenen unwissenschaftlichen Fertigkeiten betrachtet werden, die den Schein an die Stelle des Seins setzen (Gorg. 462 ff. Soph. 223 B ff. 232 ff. 254 A. 264 D ff. Phaidr. 259 E ff.).

Nur die Philosophie leistet das wirklich, was die Sophistik verspricht. Ihre Wurzel ist der Eros, das Streben des Sterblichen, sich zur Unsterblichkeit zu erheben, das, im Fortschritt vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Einzelnen zum Allgemeinen, erst in der Anschauung und Darstellung der Idee sein eigentliches Ziel erreicht (Symp. 201 D ff. Phaidr. 243 E ff.)[1]). Das Mittel zur Erkenntnis der Ideen ist aber das begriffliche oder dialektische Denken (*διαλεκτικὴ μέθοδος* Staat VII 533 C), und dieses hat eine doppelte Aufgabe: die Bildung der Begriffe, durch die wir vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Bedingten zum Unbedingten aufsteigen, und ihre Teilung, die uns methodisch durch die natürlichen Zwischenglieder vom Allgemeinen zum Besondern herabführt und uns dadurch über das gegenseitige Verhältnis der Begriffe, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit, ihre Über-, Unter- und Beiordnung unterrichtet[2]). In der Begriffsbildung folgt Platon den gleichen, von ihm nur ausdrücklicher ausgesprochenen Grundsätzen wie sein Lehrer; als ein eigentümliches Hilfsmittel dient ihm hierbei jene Prüfung der Voraussetzungen an ihren Konsequenzen, die im Parmenides unter Zenons Einfluß die Form einer antinomischen Begriffsentwicklung annimmt. Für die Einteilung verlangt er, daß sie sich auf die qualitativen Unterschiede der Dinge gründe, und daß sie stetig fortschreite, ohne ein Mittelglied zu überspringen (denn gerade dadurch unterscheidet sich nach Phileb. 18 A. Soph. 253 B ff. das *διαλεκτικῶς* und das *ἐρι-*

[1]) [Vgl. Robin, La théorie platonicienne de l'amour 1908.]
[2]) [Vgl. hierzu Konst. Ritter, Platons Logik. Philologus LXXV (1918) S. 1 ff. 304 ff.]

στικῶς ποιεῖσθαι τοὺς λόγους); und er gibt deshalb der Zweiteilung vor jeder andern den Vorzug[1]). Auch über die Richtigkeit des sprachlichen Ausdrucks hat, wie Platon im Kratylos zeigt, der Dialektiker zu entscheiden, da sie ganz davon abhängt, inwieweit er das Wesen der zu bezeichnenden Dinge darstellt; wogegen es verkehrt ist, den Worten die Aufschlüsse entnehmen zu wollen, die nur der Begriff der Sache gewährt[2]). Wie aber das begriffliche Erkennen und das sittliche Handeln bei Sokrates aufs engste verknüpft waren, so verhält es sich auch bei Platon: die Philosophie begreift nach seiner Auffassung nicht bloß alles Wissen, sobald dieses in der rechten Art betrieben wird, unter und in sich, sondern sie sichert auch allein und unfehlbar die Erfüllung der sittlichen Aufgaben. Sie ist Erhebung des ganzen Menschen aus dem Sinnenleben, Hinwendung des Geistes zur Idee; eine bloße Vorbereitung für sie ist (Staat VII 514 ff. 521 C ff. II 376 E ff. III 401 B ff.) alle sonstige Bildung und Erziehung: die Bildung des Charakters durch Musik und Gymnastik, durch die man das Gute zu tun, das Schöne zu lieben sich gewöhnt, die Bildung des Denkens durch die mathematischen Wissenschaften, deren Hauptaufgabe es ist, vom Sinnlichen zum Unsinnlichen hinüberzuleiten; ihr eigentliches Organ aber ist die Kunst des begrifflichen Denkens, die Dialektik, und der wesentliche Gegenstand dieses Denkens sind die Ideen.

---

[1]) Hauptquellen für das Obige sind: Phaidr. 265 C ff., Staat VII 533 C f. 537 C. VI 511 B. Parm. 135 C ff. Soph. 251 ff. Polit. 262 f. Phileb. 16 B ff.

[2]) [Während v. Wilamowitz, Platon I 284 ff. zu dem Ergebnis kommt, daß im Kratylos die Nutzlosigkeit des ganzen Treibens der damaligen Sprachforschung gezeigt werden soll, glaubt M. Seky, Plato als Sprachphilosoph (Stud. zur Gesch. u. Kultur des Alt., herausg. von Drerup, Grimme und Kirsch X. 3. 1919), zeigen zu können, daß das positiv platonische Gedankengut des Dialogs in dem Abschnitt über die Wurzelwörter 421 C bis 427 D zu erkennen sei. Dagegen werde die *φύσει*- wie die *θέσει*-Theorie über den Ursprung der Sprache gleichermaßen lächerlich gemacht. Vgl. auch Praechter in Überwegs Grundriß[11] S. 274.]

§ 43. Die Dialektik oder die Ideenlehre[1]).

Wenn Sokrates erklärt hatte, nur die Erkenntnis der Begriffe gewähre ein wahres Wissen, so geht Platon zu der weiteren Behauptung fort, nur dem in den Begriffen Gedachten, nur den Formen der Dinge, den Ideen, komme ein wahres und ursprüngliches Sein zu. Dieser Satz ergab sich aus jenem vermöge der Voraussetzung, in der Platon mit Parmenides (s. S. 61) übereinstimmte, daß nur das Seiende als solches erkannt werden könne und daher die Wahrheit unsrer Vorstellungen durch die Wirklichkeit ihres Gegenstandes bedingt sei und mit ihr gleichen Schritt halte (Staat V 476 E ff. VI 511 D. Theait. 188 D ff.), daß das Gedachte von dem Vorgestellten sich ebenso durchgreifend unterscheiden müsse wie das Denken von der Vorstellung (Tim. 51 D f.). Auf diesem Standpunkt erschien die Realität der Ideen als die unerläßliche Bedingung für die Möglichkeit des wissenschaftlichen Denkens[2]). Das gleiche ergab sich aber auch aus der Betrachtung des Seins als solchem. Alles, was wir wahrnehmen, unterliegt (wie Heraklit gezeigt hatte) einer unablässigen Veränderung; es schwebt immer zwischen entgegengesetzten Zuständen, stellt keine seiner Eigenschaften rein und ganz dar; ein Bleibendes, sich selbst Gleiches, mit keinem andern Vermischtes kann nur das sein, was, den Sinnen unzugänglich, bloß durchs Denken erkannt wird. Alles einzelne ist ein Vielfaches und Geteiltes; aber die Einzeldinge werden zu dem, was sie sind, nur durch ihr gemeinsames, im Begriff erfaßtes Wesen. Alles Werdende hat seinen Zweck an einem Sein: es ist so, weil es gut ist, daß es so sei (die Welt ist, wie Anaxagoras [S. 86] und

---

[1]) Vgl. zu diesem Abschnitt Windelband-Bonhöffer, Gesch. d. ant. Ph.[3] § 35.

[2]) Parm. 135 B: *εἴ γέ τις δὴ . . . αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι . . . οὐδὲ ὅποι τρέψαι τὴν διάνοιαν ἕξει μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.*

Sokrates [S. 116] lehrten, das Werk der Vernunft); und ebenso soll all unser Tun einem vernünftigen Zweck dienen. Diese Zwecke können aber nur in der Verwirklichung dessen liegen, in dem das Denken die unwandelbaren Urbilder der Dinge erkennt, der Begriffe [1]). Wir sind somit, wie Platon glaubt, in jeder Beziehung genötigt, das unsinnliche Wesen der Dinge als das allein wahrhaft Seiende von ihrer sinnlichen Erscheinung zu unterscheiden.

Dieses Wesen der Dinge sieht nun der Philosoph, wie schon aus dem Bisherigen hervorgeht, in ihrer Form (*εἶδος, ἰδέα,* beides im wesentlichen gleichbedeutende Ausdrücke), d. h. in dem Allgemeinen, dem, was einer Reihe von Einzelwesen gemeinschaftlich zukommt, ihren gemeinsamen Begriff ausmacht. „Wir nehmen eine Idee an, wo wir eine Mehrheit von Einzeldingen mit demselben Namen bezeichnen" (Rep. X 596 A vgl. VI 507 B. Theait. 185 B f. Parm. 132 C. Arist. Metaph. XIII 4. 1078 b 30. I 9. 990 b 6 u. v. a. St.); dagegen kann ein Einzelding als solches (wie etwa die Seele, von der dies H. Ritter u. a. glaubten) niemals eine Idee sein. Dieses Allgemeine existiert aber nach Platon, dessen Streit mit Antisthenes (s. S. 124 f.) sich um diesen Punkt dreht, nicht bloß in unserm Denken, aber auch nicht bloß im Denken der Gottheit [2]); sondern rein für sich und bei

---

[1]) Phaidon 74 A ff. 78 D ff. 97 B—103 C. Staat V 478 E ff. VII 523 C ff. X 596 A. Tim. 27 D ff. 68 E f. Parm. 131 E f. Phileb. 54 B f. Theait. 176 E. Arist., Metaph. I 6 Anf. XIII 9. 1086 a 31 ff. vgl. I 9. 990 b 6 ff.

[2]) Das letztere eine Annahme, die seit der Zeit der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule bis heute viele Anhänger gefunden hat; Platon widerspricht der Meinung, daß die Ideen nur Gedanken und nicht außer den Seelen vorhanden seien, Parm. 132 B ff. (vgl. Symp. 211 A) und Tim. 51 B ausdrücklich. [S. Phil. d. Gr. II 1⁴ 664 ff., wo die modernen Vertreter der Ansicht, daß die Ideen nur menschliche Gedanken seien, widerlegt werden und die ihr verwandte Auffassung Lotzes, Cohens, LUTOSŁAWSKIS u. a., daß das Fürsichsein der Ideen nur ihre stets sich selbst gleiche Geltung und Bedeutung ausdrücke (vgl. die diesem Standpunkt entsprechende Darstellung der Ideenlehre bei Vorläneer, Gesch. d. Phil. I² 92 ff.), als unhaltbar erwiesen wird. Auf demselben Boden steht Natorp, Platons Ideen-

sich selbst bleibt es immer in derselben Gestalt, keiner Veränderung irgendeiner Art unterworfen, als das ewige Urbild dessen, was an ihm teilhat, gesondert von diesem (*χωρίς*), nur mit dem Verstande zu schauen (Symp. 211 A. Phaid. 78 D. 100 B. Staat VI 507 B. Tim. 28 A. 51 B f.): die Ideen sind, wie Aristoteles sie zu bezeichnen pflegt, *χωριστά*; und gerade in diesem ihrem Fürsichsein sind sie das allein wahrhaft und ursprünglich Wirkliche, dem alles Werdende und Veränderliche zu verdanken hat, was es von Wirklichkeit besitzt. Sie werden daher die *οὐσία*, das *ὄντως ὄν*, *ὃ ἔστιν ὄν*, das Ansichseiende oder das Ansich der Dinge[1]) genannt; und weil es von jeder Klasse von Dingen nur eine Idee gibt (Parm. 132 A. C. Staat VI 493 E. 507 B), werden sie auch als *ἑνάδες* oder *μονάδες* bezeichnet (Phileb. 15 A f.). Sie stehen also der Vielheit der Dinge als das Einheitliche, ihrer Wandelbarkeit als das Unveränderliche gegenüber. Wenn wir in der Sinnenwelt mit Heraklit nur ein Werden finden können,

---

lehre 1903; (vgl. auch: Über Platons Ideenlehre. Philos. Vorträge, veröffentl. von der Kantgesellschaft Nr. 5. 1914), der sich namentlich an Cohen anschließt und durch eine sehr scharfsinnige Interpretation der einzelnen Dialoge den Nachweis zu führen sucht, daß die Ideen Pl.s in Wahrheit keine verdinglichten Begriffe, keine Substanzen, wie sie Arist. in völligem Mißverständnis ihrer Bedeutung aufgefaßt habe (vgl. auch C. Ritter, Pl.s Leben I 462. 564 ff. Neue Unters. üb. Pl. Nr. VI, der dieser Auffassung beitritt), sondern Methoden, Gesetze, reine Setzungen des Denkens seien. Vgl. Hartmann, Pl.s Logik des Seins. 1909 u. Marck, D. platon. Ideenl. in ihren Motiven 1912. Damit sind die Grundsätze des kritischen Idealismus Kants in der Gestalt, wie er bei Cohen und Natorp erscheint, auf Platon übertragen. Die Unzulänglichkeit der von Natorp für seine These vorgebrachten Gründe hat H. Gomperz, Arch. f. G. d. Phil. 18, 441 ff. dargetan.]

[1]) *αὐτὸ ἕκαστον*, *αὐτὸ τὸ καλόν*, *δίκαιον αὐτό* Phaid. 65 D. 78 D, *αὐτοῦ δεσπότου*, *ὃ ἔστι δεσπότης* Parm. 133 D, *σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας* Phileb. 62 A, *αὐτὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν*. *ὃ ἔστιν ἕκαστον* Staat VI 507 B; daher bei Aristoteles nicht bloß *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* usw., sondern auch *αὐτὸ ἀγαθόν*, *αὐτὸ ἓν καὶ ὄν*, und mit einer, wie es scheint, von Platon überkommenen Ausdrucksweise *αὐτοάνθρωπος*, *αὐτοάγαθον*, *αὐτοεπιστήμη*, *αὐτοέκαστον* usw., vgl. Bonitz, Ind. Arist. 124 b 52 ff. 123 b 46 ff.

so zeigen uns die Ideen das Sein, in dem Platon mit dem von ihm so hochverehrten Parmenides den einzigen wahren Gegenstand der Wissenschaft erkennt. Aber doch will er dieses Sein nicht wie das der Eleaten als ein solches gedacht wissen, das jeden Unterschied von sich ausschließt: er zeigt im Sophistes (244 B ff. 251 ff.), daß jedes Seiende, als ein bestimmtes, trotz seiner Einheit eine Mehrheit von Eigenschaften und in seinem Unterschied von allem andern unendlich viel Nichtsein (d. h. Anderssein) an sich habe, daß daher bei jedem Begriff untersucht werden müsse, mit welchen andern er in Gemeinschaft treten könne, und mit welchen nicht; und im Parmenides widerlegt er auf indirektem Wege sowohl die Annahme, daß es nur eine Vielheit ohne Einheit, als die andere, daß es nur eine Einheit ohne Vielheit gäbe. In seiner späteren Zeit bezeichnete er deshalb die Ideen im Anschluß an die Pythagoreer als Zahlen (vgl. § 50); in seinen Schriften findet sich diese Darstellungsform noch nicht, aber doch nähert sich ihr der Philebos, wenn er 14 C ff. mit deutlicher Hinweisung auf die pythagoreische Lehre (und speziell Philolaos) auseinandersetzt, daß nicht bloß die Dinge, sondern auch die einheitlichen, ewigen Wesenheiten aus Einem und Vielem bestehen, Grenze und Unbegrenztheit in sich haben. Und ebensowenig soll die Unveränderlichkeit der Ideen so gefaßt werden, daß es unmöglich würde, sie als die Ursachen des Gewordenen und Veränderlichen zu begreifen. Nur von ihnen kann ja diesem das Sein kommen, an dem es teilhat; und wirklich bezeichnet auch Platon im Phaidon 99 D ff. die Ideen als die Ursachen, durch die alles wird, was es ist; nach Staat VI 508 E. VII 517 B ist die Idee des Guten die Ursache aller Vollkommenheit, alles Seins und Erkennens; mit dem Guten fällt aber (Phileb. 22 C) die göttliche Vernunft zusammen, und an der gleichen Stelle, die sonst die Ideen einnehmen, treffen wir im Philebos (23 C f. 26 E f. 28 C ff.) die „Ursache", von der alle Ordnung und Vernunft in der Welt stammt. Noch bestimmter zeigt der Sophistes (248 A ff.), daß das wahrhaft Seiende als wirkende Kraft ge-

dacht, daß ihm daher Bewegung, Leben, Seele und Vernunft beigelegt werden müsse. Wie sich dies aber mit der Unveränderlichkeit der Ideen verträgt, hat Platon nicht zu zeigen versucht, und je mehr er seine Gedanken zum System entwickelte, um so mehr mußte die dynamische Auffassung der Ideen als wirkender Kräfte gegen die ontologisch-teleologische, nach der sie die unveränderlichen Formen und Urbilder der Dinge sind, zurücktreten[1]).

Da nun die Ideen nichts andres sind als die allgemeinen Begriffe, zu metaphysischen Realitäten verselbständigt, so muß es von allem Ideen geben, was sich auf einen allgemeinen Begriff zurückführen, mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen läßt (s. S. 153). Diese Folgerung hat Platon auch wirklich gezogen. Wir finden in seinen Schriften Ideen von allem Möglichen, nicht bloß von Substanzen, sondern auch von Eigenschaften, Verhältnissen und Tätigkeiten, nicht bloß von Naturdingen, sondern auch von Kunsterzeugnissen, nicht bloß von Wertvollem, sondern auch von Schlechtem und Geringem; die Größe an sich, die Zweiheit an sich, den Namen an sich, das Bett an sich, den Sklaven an sich, die Idee des Schmutzes, der Ungerechtigkeit, des Nichtseienden usw. Erst in einer späteren Zeit beschränkte Platon die Ideen auf Naturdinge (vgl. § 50). Alle diese Ideen stehen untereinander in einem bestimmten Verhältnis, dessen systematische Darstellung die Aufgabe der Wissenschaft ist (vgl. S. 150 f.). Indessen ist nicht allein der Gedanke einer apriorischen Konstruktion dieses Systems der Begriffe Platon fremd, sondern auch zu einer logischen Darstellung nimmt er kaum einen Anlauf. Nur über seine oberste Spitze hat er (Staat VI 504 E ff.,

---

[1]) [Daß im Soph. eine neue Auffassung der Ideenlehre begründet wird, die sich von der früheren wesentlich unterscheidet, ist S. 144, 1 bemerkt worden. Spuren dieser Auffassung finden sich allerdings schon in den oben angeführten Stellen des Phaidon und des Staates; aber zur vollen Entfaltung kommt sie erst in den späteren Dialogen. Hiernach hat sich die Auffassung der Idee bei Pl. umgekehrt aus einer ontologischen zu einer dynamischen entwickelt.]

VII 517 Bf.) sich eingehender geäußert, indem er als solche die Idee des Guten bezeichnet. Alles in der Welt ist so, wie es ist, weil es so am besten war, und es wird nur dann wirklich begriffen, wenn es auf das Gute als seinen letzten Zweck bezogen wird (Phaidon 97 Bff.). Dieser Gedanke nimmt für Platon die Gestalt an, daß das Gute der letzte Grund alles Seins und Erkennens, daß die Idee des Guten es sei, die, über beides erhaben, dem Seienden seine Wirklichkeit, dem Erkennenden seine Vernünftigkeit und sein Wissen gewähre. Das Gute fällt also für ihn als der absolute Grund alles Seins mit der Gottheit zusammen, die auch Tim. 28 C. 37 A ganz so wie jenes charakterisiert und Phileb. 22 C (vgl. die abweichende Ansicht Speusipps bei Stob. I 1 S. 35, 3 W.) für identisch mit der göttlichen Vernunft erklärt wird. Nun müßte freilich das Gute, wie alle Ideen, ein Allgemeines und als höchste Idee das Allgemeinste, die oberste Gattung sein, und so fragt es sich, wie es zugleich die Gottheit, also ein persönliches Wesen sein könne. Allein diese Frage hat Platon ohne Zweifel so wenig aufgeworfen, als er die Frage nach der Persönlichkeit Gottes überhaupt aufwarf.

§ 44. Platons Physik. Die Materie und die Weltseele.

Wenn jede Idee eine ist, gibt es der Dinge, die unter sie fallen, unbestimmt viele; wenn jene ewig und unwandelbar ist, sind diese entstanden, vergänglich und in beständiger Veränderung begriffen; wenn jene das, was sie ist, rein und ganz ist, sind sie dies niemals; wenn jener ein vollkommenes Sein zukommt, schweben sie ebenso zwischen Sein und Nichtsein wie die Vorstellung, deren Gegenstand sie sind, zwischen Wissen und Nichtwissen. Diese Unvollkommenheit des sinnlichen Daseins läßt sich, wie Platon glaubt, nur daraus erklären, daß es bloß teilweise aus der Idee, zum andern Teil dagegen aus einem andern von ihr verschiedenen Prinzip stammt; und da nun alles, was von Realität und

Vollkommenheit in ihm ist, von der Idee herrührt, wird das Wesen jenes zweiten Prinzips nur in dem gesucht werden können, was die sinnliche Erscheinung von der Idee unterscheidet: es wird nur als unbegrenzt, durchaus veränderlich, nichtseiend und unerkennbar gedacht werden können. Eben dies sind nun die Bestimmungen, die Platon jenem Grunde des sinnlichen Daseins beilegt, den man mit einer auf Aristoteles zurückgehenden Bezeichnung die platonische Materie zu nennen pflegt. Er beschreibt ihn als das Unbegrenzte (Phileb. 24 A ff.) oder, wie er (nach Aristoteles) später sagte, das Große und Kleine; als das, was, an sich selbst gestaltlos, allen wechselnden Gestalten der Erscheinung zugrunde liege und sie in sich aufnehme, als den Raum (*χώρα, τόπος*), der allem Werdenden eine Stätte darbiete, als etwas, das weder mit dem Denken noch mit der Wahrnehmung und Vorstellung erkannt, sondern nur mit Mühe (durch einen *λογισμὸς νόθος*) erschlossen werde (Tim. 49 A—52 D); und damit stimmt es überein, daß er ihn nach Aristoteles[1]), Eudemos[2]) und Hermodoros (b. Simpl. Phys. 248, 13) auch geradezu als das Nichtseiende bezeichnete. Denn den leeren Raum hatten schon Leukipp und Demokrit dem Nichtseienden gleichgesetzt, und wenn in den sinnlichen Dingen Sein und Nichtsein gemischt sind, ihr ganzes Sein aber aus der Idee stammt, bleibt für ihren zweiten Bestandteil, die Materie, nur das Nichtsein übrig; wenn sich das denkende Erkennen (nach Staat V 477 A) auf das durchaus Seiende bezieht, die Vorstellung und Wahrnehmung auf das zwischen Sein und Nichtsein Schwebende, so kann das, was sich auf keine von beiden Arten erkennen läßt, nur das Nichtseiende sein. Wir haben daher unter Platons sogenannter Materie in seinem Sinn nicht eine raumerfüllende Masse, sondern nur den Raum selbst zu verstehen, wie er sie denn auch nie das nennt, aus dem, sondern immer nur das, in dem die Dinge ent-

[1]) Phys. I 9. 191 b 36. 192 a 6 vgl. III 2. 201 b 20.
[2]) Bei Simpl., Phys. 431, 8 ff. vgl. Tim. 52 E. 57 E.

stehen: die Körper bilden sich nach ihm (vgl. § 45) dadurch, daß gewisse Teile des Raumes in die Gestalten der vier Elemente gefaßt werden; daß es aber nicht eine körperliche Masse ist, aus der sie so entstehen, erhellt unwidersprechlich aus der Behauptung, sie lösten sich beim Übergang ineinander in ihre kleinsten Begrenzungs*flächen* auf, um sich aus ihnen neu zusammenzusetzen. Eine strenge Durchführung dieser Theorie war freilich schwer, und so stellt Platon (Tim. 30 A. 52 D f. 69 B) die Sache auch wieder so dar, als ob die Gottheit, da sie an die Bildung der Elemente ging, „alles Sichtbare" als ein chaotisches, regellos bewegtes Gemenge vorgefunden hätte. Allein diese Schilderung kann in keinem Fall eigentlich genommen werden, denn auch auf eine raumerfüllende, sonst aber (nach Tim. 49 E ff. 69 B) jeder Gestaltung und Bestimmung entbehrende Masse würde sie nicht passen, da eine solche nach Platons ausdrücklicher Erklärung (Tim. 31 B) nicht sichtbar gewesen wäre und auch die „Spuren" der Elemente (53 B. 52 D) nicht einmal vorübergehend an sich gehabt haben könnte. Muß man aber einmal zwischen dieser Darstellungsform und Platons eigentlicher Meinung unterscheiden, so hindert uns nichts, auch die hier vorgenommene Verdichtung des Raumes zum Stoffe unter die mythischen Züge zu rechnen, an denen der Timaios so reich ist[1].

Sofern es nun nur das Nichtseiende sein soll, was die

---

[1]) [Über diese Gleichsetzung der platonischen Materie mit dem (leeren) Raume s. das Nähere Phil. d. Gr. II 1⁴ 727 ff. Vgl. u. a. auch Windelband, Gesch. d. antiken Phil.³ 196 und „Platon" (1900) 89. 106 f. Die entgegengesetzte Ansicht, daß unter der Urmaterie eine raumerfüllende Masse zu verstehen sei, vertritt nach dem Vorgange namhafter Forscher Gomperz, Griech. Denker II³ 484. 613 f., wobei er sich besonders darauf beruft, daß Pl. den leeren Raum im Tim. (79 B u. ö.) ausdrücklich leugne. Die Schwierigkeit, die hieraus der Zellerschen Auffassung erwächst, wird beseitigt, wenn man mit Natorp, Pl.s Ideenlehre 355 annimmt, daß der Raum im Tim. der rein geometrische Raum sei, auf den sich die physikalischen Unterschiede des Vollen und Leeren überhaupt nicht anwenden lassen.]

Dinge von den Ideen unterscheidet, ist das Reale in beiden dasselbe; die Dinge verdanken alles, was von Sein in ihnen ist, der Gegenwart (παρουσία) der Ideen, ihrer Teilnahme (μέθεξις, κοινωνία) an diesen. Sofern andrerseits jenes „Nichtseiende“ doch alle die Eigenschaften bewirkt, durch die das Körperliche sich von dem Unkörperlichen unterscheidet, muß in ihm eine zweite Art der Ursächlichkeit neben der der Ideen erkannt werden, die der blinden, vernunftlosen Notwendigkeit, die sich nicht auf die Naturzwecke, sondern auf die Bedingungen ihrer Verwirklichung bezieht und die Vernunft in dieser beschränkt (Tim. 46 C f. 48 A. 56 C. Phaidon 93 B ff.); neben dem, was die Dinge von den Ideen zu Lehen tragen, ist in ihnen ein zweiter Bestandteil, dem wir gleichfalls ein Sein, nur von andrer Art als das der Ideen, beilegen müssen: die Ideen und die Dinge erscheinen getrennt voneinander; jene sind die Urbilder (παραδείγματα Theait. 176 E. Tim. 28 C. u. ö.), diese das Abbild. Von jenem Standpunkt aus stellt sich das platonische System zwar nicht als ein pantheistisches (denn die vielen Ideen sind nicht bloß Teile oder Emanationen einer höchsten), aber doch als ein monistisches, ein reiner Idealismus dar: die Dinge sind den Ideen immanent. Aus dem andern betrachtet, erscheint es dualistisch: die Ideen sind von den Dingen und diese von jenen getrennt. Aber in seiner Eigentümlichkeit hat man es nur dann begriffen, wenn man erkennt, weshalb sich Platon weder der einen noch der andern Betrachtungsweise enthalten hat und somit keine von beiden rücksichtslos durchführen, ebensowenig aber auch beide widerspruchslos vereinigen konnte [1]).

Ist aber das Körperliche von der Idee durch einen so weiten Zwischenraum getrennt, wie Platon annimmt, so bedarf es nur um so mehr eines Mittelgliedes, das beide verknüpft, und dieses kann nichts andres sein als die Seele. Nur die Seele als das Sichselbstbewegende kann der Grund

[1]) [S. jedoch S. 144 f., 1.]

der Bewegung und des Lebens (ἀρχὴ κινήσεως) für die Körperwelt sein; nur durch ihre Vermittlung kann dieser die Vernunft eingepflanzt, die Ordnung des Weltgebäudes, die Vorstellungs- und Denkkraft der einzelnen Vernunftwesen hervorgebracht werden[1]). Von der Bildung der Weltseele gibt der Timaios (34 B ff.) eine Schilderung, als deren ernstliche, in viel phantastisches Beiwerk eingehüllte Meinung sich aber nur das ergibt, daß die Seele zwischen den Ideen und der Körperwelt in der Mitte stehe und beide verknüpfe, unkörperlich und sich selbst gleich, wie jene, aber durch diese verbreitet und vermöge ihrer eigenen ursprünglichen Bewegung sie bewegend; daß sie alle Zahl- und Maßverhältnisse in sich befasse, alle Gesetzmäßigkeit und Harmonie in der Welt erzeuge; daß ebenso alle Vernunft und Erkenntnis in dem Weltganzen wie in dem Einzelwesen durch ihre Vernünftigkeit und ihr Erkennen vermittelt sei; während die Frage nach ihrer Persönlichkeit von Platon offenbar noch gar nicht aufgeworfen wurde[2]). — Die gleiche Stellung wie hier die Weltseele nimmt im Philebos (25 A ff.) die „Grenze“ (πέρας), die gleichfalls der Grund aller Ordnung und alles Maßes sein soll, und in der aristotelischen Darstellung der platonischen Lehre (§ 50) das „Mathematische“ ein, dessen Betrachtung ja auch bei Platon selbst (s. o. S. 150 f.) den Übergang zu der der Ideen vermittelt; nur daß hier die Form, bei der Seele die bewegende und belebende Kraft das Bindeglied zwischen Idee und Erscheinung bildet. So wenig

---

1) Phaidr. 245 C. Ges. X 891 ff. Phileb. 30 A f. Tim. 30 A f.

2) [Vgl. jetzt Ernst Hoffmann, Platons Lehre von der Weltseele im Sokrates III (1915) S. 187 ff., der richtig hervorhebt, daß diese Lehre „Ausdruck für das Festhalten am Dualismus auch in jener Periode sei, in der Platon dem Immanenzgedanken folgte“. Es ist daher schief, wenn v. Wilamowitz, Platon I 683 den Gedanken Platons so faßt: „Das ewige Leben des Weltalls ist die ewige Selbstentfaltung des Geistes“ und I 583 Platons Gottheit mit der des Spinoza vergleicht, dessen Philosophie der strengste Monismus ist. Über die höchst merkwürdige Lehre von der zweiten Weltseele im X. Buch der Gesetze vgl. v. Wilamowitz, Platon I 602 und II 314 ff. und unten S. 181, 1.]

aber Platon die Seele und das Maß einander unmittelbar gleichgesetzt hat, so wenig läßt sich doch ihre nahe Verwandtschaft verkennen.

§ 47. Das Weltgebäude und seine Teile.

Um nun die Welt aus ihren letzten Gründen zu erklären, bedient sich Platon im Timaios der herkömmlichen Form einer Kosmogonie. Er läßt den Weltbildner (*δημιουργός*) im Hinblick auf das Urbild des lebenden Wesens (das *αὐτοζῷον*) die Seele der Welt aus ihren Bestandteilen zusammenmischen (S. 160 f.), dann ihren Stoff in die Form der vier Elemente fassen und schließlich aus ihnen die Welt bauen und mit den organischen Wesen bevölkern. Indessen ist nicht bloß das einzelne dieser Darstellung großenteils mythisch, sondern auch das Ganze hat eine so mythische Haltung, daß es schwer ist, genau zu bestimmen, wieviel davon Platons eigentliche wissenschaftliche Überzeugung ausdrückt. Daß er die wahre Ursache der Welt in der Vernunft, den Ideen, der Gottheit erkennt, steht außer Zweifel; aber die Unterscheidung des Weltbildners von den Ideen (oder genauer: von der höchsten der Ideen) gehört bereits zu den mythischen Zügen (vgl. S. 157); und gebraucht er auch die Vorstellung eines zeitlichen Weltanfangs, wie es scheint, nicht mit ausdrücklichem Bewußtsein als bloße Form zur Einkleidung des Gedankens an die Abhängigkeit aller Dinge von den idealen Gründen, so steht sie doch mit andern Bestimmungen seiner Lehre, namentlich mit der Ewigkeit des menschlichen Geistes (S. 164), in einem so auffallenden Widerspruch, daß man annehmen muß, es sei ihm bei ihr doch im wesentlichen nur um jenen Gedanken zu tun; ob aber hierfür eine zeitliche Weltentstehung nötig und ob sie an sich selbst denkbar sei, habe er gar nicht untersucht[1]). Um so wichtiger ist ihm

---

[1]) [Anders Gomperz, der Gr. D. II³ 484 ff. 614 darzulegen versucht, daß es Pl. mit der Erschaffung der Welt durch den Demiurgos voller Ernst sei; s. jedoch Natorp, Pl.s Ideenl. 339 f. und v. Wilamowitz, Platon I 596 ff. II 264 f.]

aber jenes Allgemeine. Als das Werk der Vernunft ist die Welt durchaus zweckmäßig eingerichtet: nur die Endursachen sind die wahren Erklärungsgründe der Erscheinungen, die materiellen bloß die Bedingungen, ohne die sie nicht möglich wären (vgl. S. 160). Platon legt daher der teleologischen Naturbetrachtung einen ungleich höheren Wert bei als der physikalischen, wie er dies im Timaios auch durch die äußere Sonderung beider und die Voranstellung der ersteren ausdrückt[1]).

Der erste Schritt zur Bildung einer Welt war die ihrer Grundstoffe, der vier Elemente. Platon gibt für diese eine doppelte Anleitung. Er verlangt vom teleologischen Gesichtspunkt aus Feuer und Erde als Bedingung für die Sichtbarkeit und Betastbarkeit der Körper und dann ein Band zwischen beiden, das in zwei Proportionalen bestehen müsse, weil es sich hier um Körper handle; und er bezeichnet mit Philolaos (s. S. 52) vier von den fünf regelmäßigen Körpern[2]) als die Grundformen von Feuer, Luft, Wasser, Erde, konstruiert dann aber diese Körper selbst, über jenen hinausgehend, aus den kleinsten rechtwinkligen Dreiecken, aus denen ihre Begrenzungsflächen sich zusammensetzen, und läßt sie beim Übergang eines Elementes in ein andres (der deshalb nur bei den drei oberen möglich ist) in jene Dreiecke sich auflösen und

[1]) [Neuerdings hat Ingeborg Hammer-Jensen (vgl. o. S. 81, 1) gezeigt, daß die beiden Abschnitte Tim. 45 B—46 E und 47 E—69 A, in denen eine rein mechanistische Naturbetrachtung entwickelt wird (auch die Lehre von einer Urmaterie [s. S. 158] tritt hier zum ersten Male auf), sich deutlich als Digressionen zu erkennen geben. Unverkennbar ist auch die Verwandtschaft dieser Ausführungen Platons mit der atomistischen Physik. Vgl. hierzu Windelband-Bonhöffer, Ant. Phil.³ S. 195, 4. Burnet, Anf. d. gr. Phil. S. 312, wozu PhdG.⁶ I 1087, 6. Stenzel, Platon und Demokritos. Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt. 1920 S. 89 ff.]

[2]) [Hierüber s. Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper (Philol. Unters., herausg. von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Möllendorf XXIV) 1917, wo nachgewiesen wird, daß Platon die Lehre von den fünf regelmäßigen Körpern nicht von den Pythagoreern übernommen hat, sondern seinem Freunde Theaitetos, dem Erfinder der Stereometrie, verdankt, auf dessen wahrscheinlich den Titel *Περὶ τῶν πέντε σχημάτων* führendes Werk die Ausführungen im Tim. 53 C ff. zurückgehen. Vgl. auch oben S. 52, 1.]

aus ihnen neu bilden (vgl. S. 159). Jedes Element hat seinen natürlichen Ort, dem es zustrebt; durch die Gesamtheit der Elemente ist aller Raum in der Welt vollständig ausgefüllt[1]).

Diese selbst denkt sich Platon als vollkommene Kugel, die Erde als Vollkugel in der Mitte ruhend[2]), die Gestirne in Sphären oder Ringen (so, wie es scheint, die Planeten) befestigt, durch deren Drehung sie herumgeführt werden; wenn alle Gestirne in ihre ursprüngliche Stellung zurückgekehrt sind, ist das große Weltjahr (von 10000 Jahren) abgelaufen, mit dem Platon vielleicht auch die von ihm angenommenen Verheerungen der Erde durch Fluten und Brand (Tim. 22 C ff. Ges. III 677 A ff.) in Verbindung gesetzt hat. Die Gestirne sind vernünftige, selige Wesen, die „sichtbaren Götter"; und ebenso ist der Kosmos der eine, alle andern Wesen in sich befassende, wahrnehmbare Gott, das Abbild des übersinnlichen, unvergänglich und nie alternd, das Vollkommenste und Herrlichste von allem Geschaffenen.

§ 46. Platons Anthropologie.

Zur Vollkommenheit der Welt gehört es, daß sie ebenso wie ihr Urbild, das *αὐτοζῷον*, alle Arten von lebenden Wesen in sich enthalte. Indessen hat von diesen nur der Mensch für Platon ein selbständiges Interesse: den Pflanzen und Tieren widmet er nur beiläufig einige ziemlich unerhebliche Bemerkungen. Eingehender beschäftigt sich der Timaios mit dem menschlichen Leibe; aber mit der platonischen Philosophie stehen nur wenige von diesen physiologischen Annahmen in einem inneren Zusammenhang. Die Seele des Menschen ist ihrem Wesen nach der des Weltganzen gleich-

---

[1]) [Diese zweite Konstruktion findet sich in dem größeren der S. 163 Anm. 1 erwähnten beiden Abschnitte.]

[2]) [Staigmüller, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften im klass. Altertum (Progr. des Realgymn. in Stuttgart 1899 Nr. 637) S. 18 ff. zeigt, daß Platon schon im Timaios und vollends in den Gesetzen VII 820 E bis 822 D die Achsendrehung der Erde erkannt hatte. Vgl. auch Ritter im Kommentar S. 231 z. St.]

artig, von der sie herstammt (Phileb. 30 A. Tim. 41 D f. 69 C f.): einfacher und unkörperlicher Natur, ist sie durch ihre Selbstbewegung Grund der Bewegung für ihren Leib; mit der Idee des Lebens unzertrennlich verknüpft, hat sie weder ein Ende noch auch[1]) einen Anfang ihres Daseins. Wie die Seelen aus einer höheren Welt in den irdischen Leib herabgekommen sind, so kehren sie nach dem Tode, wenn sie ein reines und dem Höheren zugewendetes Leben geführt haben, wieder dorthin zurück, während die besserungsbedürftigen teils jenseitigen Strafen, teils einer Wanderung durch menschliche und tierische Leiber unterworfen werden; in seinem früheren Dasein hat unser Geist die Ideen geschaut, an die er sich beim Anblick ihrer sinnlichen Abbilder wieder erinnert[2]). Die weitere Ausführung dieser Sätze hat Platon in mythischen Darstellungen gegeben, von denen er selbst andeutet, daß er ihren einzelnen vielfach voneinander abweichenden Zügen keinen wissenschaftlichen Wert beilege; aber sie selbst sprechen seine wirkliche Überzeugung aus, und nur hinsichtlich der Seelenwanderung fragt es sich, ob er den Eintritt menschlicher Seelen in Tierleiber im Ernst annahm. Versucht man dagegen, Platon (mit Teichmüller) die Annahme einer persönlichen Unsterblichkeit und Präexistenz abzusprechen, so muß man die Erklärungen und Beweisführungen des Philosophen in der unzulässigsten Weise umdeuten oder das, was er als seine entschiedenste wissenschaftliche Überzeugung vorträgt, für eine bloße Metapher oder Anpassung erklären; man übersieht aber dabei auch, wie eng der Unsterblichkeitsglaube bei Platon durch die Lehre von der Wiedererinnerung mit seiner Erkenntnistheorie, durch die Annahme einer dereinstigen Vergeltung mit seiner Ethik und

[1]) [Nach Phaidr. 235 C ff., Menon 86 A f. und der Konsequenz des Unsterblichkeitsbeweises im Phaidon 102 ff.; anders im Timaios; vgl. aber S. 162.

[2]) Die Belege für das Obige finden sich außer dem Phaidon, der fünf Beweise für die Unsterblichkeit führt, Phaidr. 245 C ff. Gorg. 523 ff. Menon 81 A ff. Staat X 608 C ff. Tim. 41 D ff.

Theologie, durch den Gegensatz zwischen dem Geistigen, das ewig, und dem Körperlichen, das vergänglich ist, mit seiner ganzen Metaphysik verknüpft ist[1]).

Diesen Ansichten gemäß kann Platon das eigentliche Wesen der Seele nur in ihrer geistigen Natur, ihrer Vernunft (*λογιστικόν*, Phileb. 22 C *νοῦς*) suchen. Sie allein ist ihr göttlicher und unsterblicher Bestandteil; erst beim Eintritt in den Leib verband sich mit diesem der sterbliche; nur in dem Mythos des Phaidros präexistiert auch dieser. Die sterbliche Seele hat dann wieder zwei Teile: den Mut (*θυμός, θυμοειδές*) und die Begierde (*το ἐπιθυμητικόν*, auch *φιλοχρήματον*). Die Vernunft hat ihren Sitz im Kopf, der Mut in der Brust, die Begierde im Unterleib (Staat IV 435 B ff. Tim. 69 C ff. 75 D ff. Phaidr. 246). Wie aber freilich mit dieser Dreiteilung der Seele[2]) die Einheit des persönlichen Lebens sich vertrage, welchem Seelenteil das Selbstbewußtsein und der Wille angehöre, wie in der körperfreien Seele noch eine Neigung zur Sinnenwelt sein könne, wie die körperlichen Zustände und die Erzeugung auf den Charakter des Menschen den durchgreifenden Einfluß haben können, den er ihnen zuschreibt, darüber gibt uns Platon keinen Aufschluß. Ebensowenig finden wir bei ihm eine Untersuchung über die Natur des Selbstbewußtseins und des Willens, und wenn er die Freiheit des letzteren entschieden voraussetzt (Staat X 617 E. 619 B. Tim. 41 E ff. Ges. X 904 B f.), so fehlt es doch an

---

[1]) [Doch scheint Pl.s Unsterblichkeitslehre ebenso wie seine Ansichten von den Seelenteilen (s. Anm. 2) und den Ideen (s. S. 144, 1) gewisse Wandlungen durchgemacht zu haben (s. Gaye, The Platonic conception of immortality and connexion with the theory of idea 1904). Besonders auffällig ist die Verschiedenheit der Auffassung im Phaidon und im Gastmahl: in jenem ist die Seele im Gegensatz zum sterblichen Leibe unsterblich, während in diesem nur von einer Unsterblichkeit durch ewige Fortzeugung des Körpers sowohl wie der Seele die Rede ist. S. Natorp, Pl.s Ideenl. 167 ff.]

[2]) [Doch ging der Dreiteilung der Seele, die im Phaidros und im Staat näher beschrieben wird, wahrscheinlich eine andre Auffassung, die von der Einheit der Seele (im Phaidon), vorauf; vgl. S. 142, 1.]

jeder Andeutung darüber, wie sich der ebenso bestimmt ausgesprochene sokratische Satz, daß niemand freiwillig böse sei (Tim. 86 D ff. Ges. V 731 C f. 734 B. IX 860 D ff. Menon 77 B ff. Prot. 345 D f. 358 B f.) damit vereinigen läßt.

§ 47. Platons Ethik.

Platons Ethik erhielt ihre wissenschaftliche Gestalt und ihren idealen Charakter durch die Verbindung, welche die ethischen Grundsätze seines Lehrers mit seiner Metaphysik und seiner Anthropologie eingingen. Da die Seele ihrem wahren Wesen nach der übersinnlichen Welt angehört und nur in dieser ein wahres und dauerndes Sein zu finden ist, so wird sich der Besitz des Guten oder die Glückseligkeit, die das letzte Ziel des menschlichen Lebens bildet, nur durch die Erhebung in jene höhere Welt erreichen lassen; der Leib dagegen und die Sinnlichkeit ist ein Grab und Kerker der Seele, die ihre unvernünftigen Bestandteile erst durch die Verbindung mit ihm erhalten hat, der Grund aller Begierden und aller Störungen der geistigen Tätigkeit. Die wahre Bestimmung des Menschen liegt daher in jener Flucht aus dem Diesseits, die dem Theaitet 176 B zufolge darin besteht, daß man sich durch Tugend und Einsicht Gott ähnlich macht, in jenem philosophischen Sterben, auf das der Phaidon (64 A—67 B) das Leben des Philosophen zurückführt [1]). Sofern aber andrerseits das Sichtbare doch das Abbild des Unsichtbaren ist, ergibt sich die Aufgabe, die sinnliche Erscheinung als das Hilfsmittel zur Anschauung der Idee zu benutzen und diese in jene einzuführen. Von diesem Standpunkt geht Platon in seinen Sätzen über den Eros (S. 150) und in der Untersuchung des Philebos über das

---

[1]) [Diese schon im Gorgias sich anbahnende Richtung auf eine pessimistische Betrachtung des diesseitigen Lebens und eine Abkehr von der Welt untersucht G. Entz, Pessimismus und Weltflucht bei Platon. Tübingen 1911. Vgl. auch v. Wilamowitz, Platon I 206 ff. 325. 338. 395 f. 463. 711. 746.]

höchste Gut aus (die Phil. 61 ff. ihr Resultat zieht); denn wenn er auch dessen wertvollsten Bestandteil in der Vernunft und Einsicht sucht, will er doch nicht allein das erfahrungsmäßige Wissen, die richtige Vorstellung und die Kunst, sondern auch die Lust, soweit sie sich mit der Gesundheit des Geistes verträgt, in seinen Begriff mit aufnehmen; wie er andrerseits auch, was den Schmerz betrifft (Staat X 603 E f.), nicht Empfindungslosigkeit, sondern Beherrschung und Mäßigung der Empfindung verlangt. Wird aber auch hierin die Bedeutung des Äußeren für den Menschen anerkannt, so ist doch die wesentliche Bedingung seines Glückes nach Platon ausschließlich seine geistliche und sittliche Beschaffenheit, seine Tugend; und sie ist dies nicht bloß wegen des Lohnes, der ihr gleichfalls im Diesseits und im Jenseits gesichert ist; sondern auch dann wäre der Gerechte unbedingt glücklicher als der Ungerechte, wenn jener von Göttern und Menschen behandelt würde, wie es dieser, und dieser, wie es jener verdient: unrecht tun ist schlimmer als unrecht leiden, und für seine Vergehen gestraft zu werden, wünschenswerter als straflos und infolge davon ungebessert zu bleiben. Denn als die Schönheit und Gesundheit der Seele ist die Tugend unmittelbar auch die Glückseligkeit: sie trägt ihren Lohn ebenso wie die Schlechtigkeit ihre Strafe in sich selbst; sie ist die Herrschaft des Göttlichen im Menschen über das Tierische und als solche das einzige, was uns frei und reich macht, was uns dauernde Befriedigung und Gemütsruhe verschafft[1]).

In seiner Tugendlehre selbst schließt Platon sich anfangs ganz an Sokrates an, indem er die gewöhnliche Tugend, weil sie nicht auf Einsicht gegründet ist, gar nicht als wirkliche Tugend gelten läßt und seinerseits umgekehrt alle Tugenden auf die Einsichten zurückführt und mit ihrer Einheit auch ihre Lehrbarkeit behauptet. So im Laches,

---

[1]) Gorg. 505 A ff. Staat I 353 A ff. IV 443 C ff. IX 583 B ff. X 609 B ff. Theait. 177 A f. u. ö.

Charmides und Protagoras[1]) (vgl. S. 149 f.). Aber schon im Menon (96 D ff.) räumt er ein, daß neben dem Wissen auch die richtige Vorstellung zur Tugend bewegen könne, und im Staat (II 376 E ff. III 401 B ff. 410 B ff.) erkennt er in dieser unvollkommenen, auf Gewöhnung und richtigen Vorstellungen beruhenden Tugend die unentbehrliche Vorstufe der höheren, auf wissenschaftliche Erkenntnis gegründeten. Ebenso gibt er aber jetzt nicht allein zu, daß die sittlichen Anlagen, das ruhige und das feurige Temperament (*σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* Polit. 306 f.), die Sinnlichkeit, die Willenskraft und das Denkvermögen (Staat III 415. IV 435 E f. VI 487 A), an die einzelnen und an ganze Völker ungleich verteilt seien, sondern seine Psychologie macht es ihm auch möglich, mit der Einheit der Tugend eine Mehrheit von Tugenden zu vereinigen, indem er jeder von den Grundtugenden einen bestimmten Ort in der Seele anweist. Dieser zählt er nun vier, deren Deduktion er zuerst versucht und deren Zahl er zuerst fest bestimmt zu haben scheint. In der richtigen Beschaffenheit der Vernunft besteht die Weisheit; darin, daß der Mut die Entscheidung der Vernunft über das, was zu fürchten oder nicht zu fürchten ist, gegen Lust und Schmerz aufrechthält, die Tapferkeit; in der Übereinstimmung aller Seelenteile über die Frage, wer von ihnen zu befehlen und wer zu gehorchen hat, die Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*); in dem Ganzen dieses Verhältnisses, darin, daß jeder Seelenteil seine Aufgabe erfüllt und nicht über sie hinausgreift, die Gerechtigkeit (Staat IV 441 C ff.). Dieses Schema zu einem ausgeführten System der Tugendlehre zu entwickeln, hat Platon nicht versucht; in seinen gelegent-

---

[1]) [Nach Natorp, Ideenl. 10 ff. hätte Pl. noch im Prot. wie in der Apologie im vollen Ernste, nicht etwa ironisch, die Nichtlehrbarkeit der Tugend behauptet und wäre erst im Menon zu der Erkenntnis gelangt, daß sie lehrbar sei, und zwar durch das Erwecken der Selbstbesinnung (*ἀνάμνησις*). Die hierfür beigebrachten Gründe sind jedoch nicht überzeugend. Eine ähnliche Auffassung des Protagoras vertritt A. Gercke, Eine Niederlage des Sokrates. Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1918 S. 145 ff.]

lichen Äußerungen über sittliche Tätigkeiten und Pflichten stellt er uns die Ethik seines Volkes in ihrer edelsten Gestalt dar; und wenn er durch einzelne Sätze, wie namentlich durch das Verbot, den Feinden Böses zu tun (s. S. 149), über sie hinausgeht, weiß er doch bei andern Punkten, wie in seiner Auffassung der Ehe, seiner Verachtung der Handarbeit, seiner Anerkennung der Sklaverei, ihre Schranken nicht zu durchbrechen.

§ 48. Platons Staatslehre.

Zu dem Hellenischen in Platons Ethik gehört vor allem ihre enge Verbindung mit der Politik. Während aber die altgriechische Auffassung die sittlichen Aufgaben fast ganz in den politischen aufgehen ließ, führt Platon umgekehrt die politischen Aufgaben auf die sittlichen zurück. Er ist mit Sokrates überzeugt, daß der Mensch zuerst an sich selbst und erst an zweiter Stelle für das Gemeinwesen arbeiten solle (Symp. 216 A); er findet nicht bloß unter den bestehenden Verhältnissen für den Philosophen keinen Raum zu politischer Tätigkeit (Staat 488 A ff. u. ö.), sondern er betrachtet diese auch in seinem Idealstaat als ein Opfer, das er der Gesamtheit bringe (Staat 519 C ff. 347 A ff. 500 B f.); er hält das Staatsleben überhaupt nur deshalb für notwendig, weil es das einzige Mittel ist, um die Tugend in der Welt zu erhalten und zur Herrschaft zu bringen (Staat 490 E ff. u. ö.). Sein wesentlicher Zweck ist daher die Tugend und ebendamit die Glückseligkeit der Staatsbürger, seine Hauptaufgabe die Erziehung des Volkes zur Tugend (Gorg. 464 B f. 521 D ff. Polit. 309 C. Staat 500 D u. ö.); und entspringt es auch zunächst aus dem physischen Bedürfnis (Staat 369 B ff.), so würde doch eine Gesellschaft, die sich auf die Befriedigung der Bedürfnisse beschränkte (wie der kynische Naturstaat), den Namen eines Staates nicht verdienen (Staat 372 D. Polit. 272 B). Alle wahre Tugend ruht aber auf wissenschaftlicher Erkenntnis, auf der Philosophie. Die Grundbedingung jedes tüchtigen Staatswesens ist daher die Herrschaft der Philo-

sophie oder, was dasselbe, der Philosophen (Staat 473 C ff. Polit. 293 C). Diese Herrschaft muß eine unbedingte sein, und sie kann nur den wenigen anvertraut werden, die dazu fähig sind; denn die Philosophie ist nicht Sache der großen Masse (Polit. 293 A. Staat 428 D f.). Die Verfassung des platonischen Staates ist daher eine Aristokratie, die absolute, durch kein Gesetz beschränkte Herrschaft der Sachverständigen, der Philosophen (Staat 428 E. 433 ff. Polit. 294 A ff. 297 A ff.). Damit dieser regierende Stand die erforderliche Macht habe und der Staat nach außen geschützt sei, muß zu ihm als zweiter der Kriegerstand (φύλακες, ἐπίκουροι) hinzukommen; während die Masse des Volkes, die Landbauer und Gewerbetreibenden, einen dritten, von aller politischen Tätigkeit ausgeschlossenen, auf den Erwerb beschränkten Stand bilden (Staat 373 D ff.). Platon begründet diese Trennung der Stände mit dem Grundsatz der Arbeitsteilung; ihr eigentliches Motiv liegt aber in der Überzeugung (Polit. 292 E u. a. St.), daß nur eine Minderheit der Ausbildung für die höheren politischen Funktionen fähig sei; und indem er nun ferner voraussetzt (Staat 415 ff.), daß die Anlage dazu sich in der Regel vererbe, nähert sich der Unterschied der drei Stände einem Kastenunterschied; er selbst vergleicht sie den drei Teilen der Seele und verteilt die Tugenden des Gemeinwesens an sie ebenso wie die des einzelnen an jene (Staat 427 D ff.). Damit aber die beiden höheren Klassen ihrem Berufe genügen (um die Lebensweise und die Erziehung des dritten Standes kümmert sich der aristokratische Philosoph nicht), muß ihre Bildung und Lebensordnung ganz und gar vom Staat geleitet und auf seine Zwecke berechnet sein. Der Staat sorgt dafür, daß seine Bürger von den tüchtigsten Eltern und unter den günstigsten Umständen erzeugt werden; er gibt ihnen durch Musik (worüber S. 174) und Gymnastik eine Erziehung, an der ebenso wie später an der politischen und kriegerischen Tätigkeit auch die Frauen teilnehmen; er bildet die künftigen Regenten durch die mathematischen Wissenschaften und die Dialektik für ihren Beruf aus, um

sie dann nach vieljähriger praktischer Tätigkeit, wenn sie sich allseitig bewährt haben, im fünfzigsten Jahre in den ersten Stand aufzunehmen, dessen Mitglieder die Staatsleitung abwechselnd besorgen. Er nötigt sie aber auch in der Folge, ganz dem Staate zu gehören, indem er durch Aufhebung des Privateigentums und der Familie dem Erbfeind der Staatseinheit, dem Privatinteresse, die Wurzeln abschneidet. Daß es Platon mit diesen Vorschlägen vollster Ernst ist, daß er sie nicht allein für heilsam, sondern auch für ausführbar hält, steht außer Zweifel; wie er denn auch alle andern Staatsformen, außer der seinigen (deren er Polit. 300 ff. sechs, Staat VIII. IX vier zählt), als verfehlte bezeichnet (Staat 449 A u. ö.) [1]. Zu ihrer Erklärung reicht aber weder der Vorgang spartanischer und pythagoreischer Einrichtungen noch der Gegensatz gegen die Ausschreitungen der attischen Demokratie aus, sondern ihr letzter Grund liegt darin, daß der ganze Charakter seines Systems den Philosophen verhindert, in der sinnlichen und individuellen Seite des menschlichen Daseins etwas andres als ein Hindernis der wahren Sittlichkeit zu sehen, sie als das natürliche Mittel für die Verwirklichung der Idee zu begreifen.

§ 49. Platons Ansichten über die Religion und die Kunst.

Nach sittlich-politischen Gesichtspunkten richtet sich auch Platons Stellung zu der Religion und der Kunst seines

---

[1] [Sehr empfehlenswert ist die Schrift von Konst. Ritter, Platons Staat. Darstellung des Inhalts. Stuttgart 1909; und dazu ders., Die politischen Grundanschauungen Platons, dargestellt im Anschluß an die Politeia, Philol. LXVIII (1909) S. 229 ff. — Übrigens tritt im Politikos an Stelle der philosophischen Regenten der an keine geschriebenen Gesetze gebundene König, also an Stelle des aristokratischen Staatsideals das monarchische. Dies hängt vielleicht mit den Hoffnungen zusammen, die Platon zuerst auf den jüngeren Dionysios, später auf Dion setzte. Vgl. H. v. Arnim, Ein altgriechisches Königsideal (Frankfurter Universitätsreden IV) 1916. v. Wilamowitz, Platon I 566 ff. Über die Gesetze s. unten S. 176 ff.]

Volkes; welche beiden ihrerseits da im engsten Zusammenhang standen, wo die Dichter die Stelle der Theologen und der Offenbarungsurkunden vertraten und das Theater ein Bestandteil des Kultus war. Platons eigene Religion ist jener philosophische Monotheismus, für den die Gottheit mit der Idee des Guten zusammenfällt, der Vorsehungsglaube mit der Überzeugung, daß die Welt das Werk der Vernunft und das Abbild der Idee sei, die Gottesverehrung mit der Tugend und Erkenntnis. In demselben Sinn sind auch seine populären Äußerungen über Gott oder die Götter gehalten; diese gehen aber allerdings, namentlich in seinem Vorsehungsglauben und seiner Theodizee, über die strenge Konsequenz seines Systems um so leichter hinaus, je weniger er die begriffliche und die vorstellungsmäßige Form jenes Glaubens kritisch verglichen und insbesondere die erst viel später hervortretende Frage über die Persönlichkeit Gottes sich vorgelegt hat. Neben der Gottheit im absoluten Sinn werden die Ideen als die ewigen Götter, der Kosmos und die Gestirne als sichtbare Götter bezeichnet, während der Philosoph nicht verbirgt, daß er die Götter der Mythologie für Geschöpfe der Phantasie hält (Tim. 40 D f.) und über die vielen unsittlichen und der Gottheit unwürdigen Bestandteile der Mythologie scharfen Tadel ausspricht (Staat 377 E ff. u. ö.). Aber trotzdem will er die hellenische Religion als die seines Staates, ihre Mythen als erste Grundlage des Unterrichts festhalten, nur daß sie von jenen schädlichen Beimischungen gereinigt werden sollen; was er verlangt, ist nicht eine Verdrängung, sondern eine Reform des Volksglaubens [1]).

---

[1]) [Im Tim. 40 D E nimmt Platon seine an der Volksreligion geübte Kritik teilweise zurück, und in den Ges. X 904 A wird die Anerkennung der Volksgötter, der *νομιζόμενοι θεοί*, geradezu gefordert, wodurch der späteren Dämonologie der Weg geebnet wurde. Unverbesserliche Ketzer sollen mit dem Tode bestraft werden (X 909 A). Vgl. v. Wilamowitz, Platon I 602. 684; und über Platons eigene Religion: Rohde, Die Religon der Griechen (Kl. Schr. II 334 ff.) und Konst. Ritter, Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der Welt und des Menschen zu ihm. Archiv für Religionswiss. XIX (1919) S. 233 ff.]

Wie die Religion, so wird auch die Kunst von Platon zunächst nach ihrer ethischen Wirkung beurteilt. Gerade weil er selbst philosophischer Künstler ist, weiß er die reine, keinem anderweitigen Zweck dienende Kunst nicht zu würdigen. Der Begriff des Schönen wird von ihm in sokratischer Weise, ohne schärfere Zergliederung seiner Eigentümlichkeit, auf den des Guten zurückgeführt; die Kunst betrachtet er als eine Nachahmung (μίμησις), nicht des Wesens der Dinge, sondern ihrer sinnlichen Erscheinung, und er wirft ihr vor, daß sie, aus unklarer Begeisterung (μανία) entsprungen[1]), unsre Teilnahme für Falsches und Wahres, Schlechtes und Gutes gleichsehr in Anspruch nehme, daß sie in vielen ihrer Erzeugnisse, wie namentlich im Lustspiel, den niedrigsten Neigungen schmeichle, daß sie durch ihr buntes Spiel die Einfachheit und Geradheit des Charakters gefährde. Um eine höhere Berechtigung zu gewinnen, muß sich die Kunst in den Dienst der Philosophie stellen; sie muß als sittliches Bildungsmittel behandelt werden und ihre höchste Aufgabe darin suchen, daß sie den Wert der Tugend und die Verwerflichkeit des Lasters einschärft. Nach diesem Maßstab soll sich die staatliche Leitung und Beaufsichtigung richten, der Platon in seinen zwei großen politischen Werken die Kunst und namentlich die Dichtkunst und Musik bis ins einzelnste unterworfen wissen will; den gleichen legt er selbst an, wenn er nicht bloß alle unsittlichen und unwürdigen Erzählungen über Götter und Helden, sondern auch alle üppige und verweichlichende Musik und die gesamte nachahmende Poesie und daher auch Homer aus seinem Staate verbannt. Ebenso verlangt Platon, daß die Redekunst,

---

[1]) [Vgl. oben S. 148, 1, das über die θεία μοῖρα Gesagte. Im Phaidros 244 A wird auch eine θεία μανία und damit die Berechtigung des unbewußten künstlerischen Schaffensdrangs anerkannt, was sich freilich mit der Verurteilung der Poesie im Staat (III 398, 2 vgl. 601 B) und schon vorher im Gorgias (501 E—502 D) nicht in Einklang bringen läßt. v. Wilamowitz, Platon I 472, der auch darauf aufmerksam macht, daß Platon zur bildenden Kunst nie ein Verhältnis gefunden hat (a. a. O. I 386).]

deren gewöhnliche Übung aufs entschiedenste verurteilt wird (vgl. S. 150), zum Hilfsmittel der Philosophie umgebildet werde[1]).

§ 50. Die spätere Gestalt der platonischen Lehre; die Gesetze.

Das System, das sich uns in den platonischen Schriften bis zum Timaios und Kritias herab darstellt, erfuhr in dem letzten Abschnitt von Platons Leben, etwa seit seiner Zurückkunft von der letzten sizilischen Reise, erhebliche Veränderungen. Nach Aristoteles beschränkte Platon damals, als dieser ihn hörte, den Umfang der Ideen auf die Arten der Naturwesen. Die Ideen selbst bezeichnet er als Zahlen (vgl. S. 155), unterschied aber diese Idealzahlen (*ἀριθμοὶ νοητοί*) von den mathematischen dadurch, daß jene nicht, wie diese, aus gleichartigen Einheiten bestehen und daher nicht zusammengezählt werden können; aus den Idealzahlen ließ er die idealen, aus den mathematischen die mathematischen Größen hervorgehen; denn das Mathematische stellt er zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge (s. o. S. 161). Er begnügt sich ferner jetzt nicht mehr damit, in den Ideen den letzten Grund der Erscheinungen aufzuzeigen, sondern fragt nach den Bestandteilen (*στοιχεῖα*) der Ideen selbst und fand diese in dem Eins, welches er dem Guten gleichsetzte, und dem Unbegrenzten, das er das Große und Kleine (*μέγα καὶ μικρόν*) nannte, weil es weder nach oben noch nach unten begrenzt ist, und, sofern die Zahlen aus ihm hervorgehen, die Vielheit oder die „unbestimmte Zweiheit". Wie aber dieses Unbegrenzte zu dem, welches der Grund der Körperwelt ist, sich verhalte, scheint er nicht untersucht und dadurch den Schein ihrer (von Aristoteles angenommenen) völligen Einerleiheit hervorgerufen zu haben[2]).

---

[1]) [So im Phaidros, während er im Gorgias die Rhetorik ganz verwirft.]

[2]) Die aristotelischen Hauptstellen darüber finden sich Metaph. I 6. 9. XIII 6 ff., wozu Alexanders Kommentar zu vergleichen. Weiteres Phil-

Mit den Pythagoreern, denen er sich in alledem annäherte, unterschied er jetzt auch den Äther als fünften Körper in den vier Elementen[1]).

In den gleichen Jahren, denen diese Lehrform angehört, machte Platon in den Gesetzen (worüber S. 137 zu vergleichen) den Versuch, zu zeigen, wie auch auf dem Boden der bestehenden Verhältnisse und ohne die Voraussetzungen des Philosophenstaates, auf dessen Ausführbarkeit er jetzt verzichtet hat, eine wesentliche Besserung der staatlichen Zustände sich herbeiführen ließe. Die Herrschaft der Philosophie, nach Platons Staat das einzige, was der Menschheit helfen kann, ist jetzt aufgegeben: an die Stelle der philosophischen Regenten tritt ein Verein der Einsichtigen ohne amtliche Befugnisse, an die Stelle der Dialektik als einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Ideen teils die Mathematik, teils die Religion; und wenn die letztere ihrem Inhalt nach Platons Grundsätzen durchaus entspricht, geht sie doch in keiner Beziehung über jene nach ethischen Gesichtspunkten gereinigte Volksreligion hinaus, die im „Staat" nur der Masse als Ersatz für die Dialektik bestimmt war. Ebensowenig kann die Leitung der Einzelseele der Weisheit im höchsten Sinne übertragen werden: ihre Stelle nimmt die praktische Einsicht (φρόνησις) ein, die sich von der Sophrosyne kaum

---

d. Gr. II 1[4] 946 ff. Platon. Studien 217 ff. Susemihl, Genet. Entwickl. d. plat. Phil. II 509 ff. 532 ff. [Natorp, Ideenl. S. 413 ff. geht in seiner Darstellung von der kaum glaublichen Voraussetzung aus, daß Aristoteles, wie überhaupt Pl.s Ideenlehre, so auch ihre letzte Gestalt völlig mißverstanden habe (vgl. S. 153, 2). Nach Gomperz, Griech. Denker III 6 ff. sind die Idealzahlen als Zahlprinzipien (nicht als Zahlen im mathematischen Sinne) anzusehen, in denen Pl. die Urgründe der Dinge zu erkennen glaubte. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote 1908 faßt die Idealzahlen als über den Ideen stehende Vorbilder dieser als Organisationsformen jeder einzelnen Idee sowie eines Systems von Ideen auf.]

[1]) [Diese Lehre ist vielleicht erst von Platons Schülern Speusippos und Xenokrates in seine Worte Tim. 55 C hineingelegt worden. Eva Sachs, Die fünf plat. Körper S. 46 f. 64. 70; vgl. oben S. 163, 2.]

unterscheidet, während die Tapferkeit gegen beide auffallend zurückgesetzt wird. Was endlich die Staatseinrichtungen betrifft, so begnügt sich Platon in seinem späteren Werk statt der Aufhebung des Privateigentums mit seiner gesetzlichen Beschränkung und der unveränderten Erhaltung einer bestimmten Zahl von Landstellen (5040); statt der Aufhebung der Familie mit einer sorgfältigen Überwachung der Ehen und des häuslichen Lebens; an dem Grundsatze der öffentlichen, für beide Geschlechter gleichen Erziehung wird festgehalten, der Verkehr mit dem Ausland ängstlich beaufsichtigt und beschränkt. Handel, Gewerbe und Landbau sollen ausschließlich von Metöken und Sklaven besorgt werden, so daß von den drei Ständen des Staates nur noch der zweite den Bestand der aktiven Staatsbürger bildet. Für die Verfassung des Staates wird eine gleichmäßige Verknüpfung monarchischer oder richtiger oligarchischer und demokratischer Bestandteile zum Grundsatz gemacht, und sowohl die organischen Bestimmungen der Verfassung als die bürgerlichen und Strafgesetze werden mit einer in alle Einzelheiten eingehenden Sorgfalt einsichtsvoll und sachkundig ausgeführt. Daß jedem Gesetz eine begründende Einleitung vorangeht, ist ein Zugeständnis an die Forderung, nicht aus blindem Gehorsam, sondern aus eigener Überzeugung zu handeln [1]).

---

[1]) [Näheres über die Gesetze bei Konst. Ritter, „Platons Gesetze, Darstell. d. Inhalts“ und „Kommentar zum griech. Text“ 1896. Gegenüber der von Bruns und Bergk entwickelten Ansicht, Pl. habe mehrere, vielfach einander widersprechende Entwürfe hinterlassen, die der Herausgeber der Gesetze (s. S. 137) vergeblich zu einem einheitlichen Ganzen zu verknüpfen bemüht gewesen sei, tritt R. in diesen Erläuterungen (vgl. auch Pl.s Leben I 278 f.) und ebenso Gomperz, Platon. Aufs. III für die Annahme ein, das Werk sei von Pl. nach einem wohlüberlegten Plane sorgfältig ausgearbeitet worden, wenn auch nicht zu völliger Vollendung gediehen. Daß aber Pl. während der langen Zeit seiner Arbeit an den Gesetzen eine tiefgehende Wandlung in seinen politischen Anschauungen, vom strengen Monarchismus (das im Politikos gezeichnete Bild des idealen Königs nimmt in den ältesten Teilen der Gesetze die Züge des aufgeklärten Tyrannen an) zum reinen

§ 51. Die alte Akademie[1]).

Der wissenschaftliche Verein, den Platon gestiftet und geleitet hatte, erhielt sich auch nach seinem Tode in der Akademie unter eigenen Vorstehern; und es war dadurch der Folgezeit die Form für die Organisation des wissenschaftlichen Unterrichts vorgezeichnet. Ihrer äußeren Gestalt und rechtlichen Stellung nach bildeten diese Philosophenvereine Genossenschaften (*θίασοι*) zur gemeinschaftlichen Verehrung der Musen; die Leitung und die Nutznießung des Vereinsvermögens wurde nur von Platon selbst durch Vermächtnis, in der Folge durch Wahl übertragen. Platons erster Nachfolger war sein Schwestersohn Speusippos, dem sein Mitschüler Xenokrates aus Chalkedon 339/8 v. Chr. folgte; unter den übrigen unmittelbaren Schülern Platons sind die bekanntesten, abgesehen von Aristoteles: Herakleides aus dem pontischen Herakleia, Philippos aus Opus, Hestiaios aus Perinth, Menedemos der Pyrrhäer. Alle diese Männer verfolgen nun, soweit wir mit ihren Ansichten bekannt sind, im Anschluß an den Pythagoreismus die Richtung, die Platons Philosophie in seiner letzten Zeit genommen hatte. Speusippos[2]) scheint nicht allein dem erfahrungsmäßigen Wissen (der „*ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*“) einen größeren Wert beigelegt zu haben als Platon, sondern er gab auch die Lehre, mit der dieser in den entschiedensten Gegensatz zu der gewöhnlichen Vorstellungsweise getreten war, in ihrer platonischen Form ganz auf, indem er an die Stelle der Ideen die mathe-

Gesetzesstaate, durchgemacht hat, tut Wendland, Preuß. Jahrb. Bd. 136 (1909) 193 ff. dar. Vgl. das über die Entstehung des „Staates“ S. 145, 2 Gesagte. — Über die Annahme einer bösen Weltseele in den Ges. s. oben S. 161, 2 und unten S. 181, 1.]

[1]) [Mekler, Academicorum philosophorum index Herculanensis 1902. Gomperz, Griech. Denker III 1—13. K. Hubert, Leben und Unterricht in der Akademie. Sokrates II (1914) S. 261. v. Wilamowitz, Platon I 714 ff.]

[2]) [Seine Bruchstücke herausg. von Lang, De Speusippi Academici scriptis 1911. v. Wilamowitz, Platon I 501. Epikrates bei Ath. II 59 (Fr. Com. Att. II 287 Kock), wozu Lang S. 18 ff.]

matischen Zahlen, diese aber allerdings als getrennt von den Dingen, setzte; ganz pythagoreisch lautet ein Bruchstück von ihm über die Dekas. Als allgemeinste Urgründe bezeichnete er dementsprechend das Eins und die Vielheit; er unterschied aber das Eins sowohl von der weltbildenden Vernunft, die er sich als Weltseele gedacht und mit dem pythagoreischen Zentralfeuer kombiniert zu haben scheint, als auch von dem Guten und Vollkommenen, das nicht als Grund alles Seins am Anfang, sondern als Ziel und Ergebnis am Ende der Weltentwicklung stehe. Aus der Einheit und Vielheit leitete er zunächst nur die Zahlen ab; für die Raumgrößen und die Seele stellt er besondere analoge Prinzipien auf; zugleich wird aber berichtet (Diog. IV 2), er habe die mathematischen Wissenschaften in enge Verbindung untereinander gebracht. Mit den Pythagoreern (und Platon)[1]), fügt er den vier Elementen den Äther bei; vielleicht um der Seelenwanderung willen ließ er die niedrigen Seelenteile den Tod überdauern. In seiner Ethik folgte er der platonischen, über die er nur darin hinausging, daß er die Lust geradezu für ein Übel erklärte[2]).

---

1) [Vgl. jedoch oben S. 176, 1 und v. Wilamowitz, Platon I 707.]

2) [Phil. d. Gr. II 1⁴ 1009, 4 wird die Ansicht von Krische und Brandis (s. auch Döring, Gesch. d. gr. Phil. II 10 f.), daß Sp. in seinen Erörterungen über die Lust der Lehre des Eudoxos (s. S. 181 f.) entgegengetreten sei, als unerweislich bezeichnet. Doch scheint sich in der Tat aus Arist. Eth. N. 1172 b 35 ff. u. 1153 b 4 ihre Richtigkeit zn ergeben. — Nach Clem. Al. Strom. II § 133, 4 S. 186, 19 St. erklärte er die Glückseligkeit für einen „vollkommenen Zustand in dem der Natur gemäßen“ (s. Polemons Lehre S. 182 f.). Vgl. Döring S. 11 ff., wo die Ausgestaltung dieser Lehre in der alten Akademie nach Cic. d. fin. IV 14 ff. u. a. St. kurz zusammengefaßt wird. Wenn derselbe aber S. 19 ff. die im Phileb. 43 D ff. (vgl. S. 80, 1) bekämpfte Lehre von Männern, die die Existenz der Lust leugnen, dem Sp. beilegt (auf Grund der in der angeführten Stelle bei Clem. hinzugefügten Bemerkung, die Guten strebten nach der ἀοχλησία), so wird diese Vermutung dadurch hinfällig, daß sie zur Voraussetzung die von Döring angenommene (s. S. 137), aber nicht erwiesene Unechtheit des Phileb. hat.]

Nicht ganz so weit ging Xenokrates[1]) in der Annäherung an den Pythagoreismus: ein Mann von reinem, ehrwürdigem Charakter, aber schwerfälligen Geistes, fruchtbarer Schriftsteller und ohne Zweifel Hauptvertreter der akademischen Schule, die er 25 Jahre lang leitete. Er unterschied, wie es scheint zuerst, ausdrücklich die drei Hauptteile des philosophischen Systems: Dialektik, Physik und Ethik. Als Urgründe bezeichnete er, an die Pythagoreer sich anlehnend, das Eins oder das Ungerade und die unbestimmte Zweiheit, das Gerade (jenes „der Vater", dieses „die Mutter der Götter"), indem er das Eins dem *νοῦς* oder Zeus gleichsetzte. Ihr erstes Erzeugnis sind die Ideen, die aber zugleich mathemathische Zahlen sein sollen. Für die Ableitung der Größen aus den Zahlen bediente er sich der Annahme kleinster und somit unteilbarer Linien[2]). Indem zu der Zahl das Selbige und das Andre hinzutritt, entsteht die (Welt-) Seele, die Xenokrates (auf Grund des Timaios) als eine sich selbst bewegende Zahl definierte; diese Entstehung der Seele wollte er aber (wahrscheinlich durch Aristoteles hierzu veranlaßt) nicht als eine zeitliche gedacht wissen. Die in den verschiedenen Teilen der Welt, dem Himmel, den Elementen usw. wirkenden Kräfte scheint er als Götter bezeichnet zu haben; neben ihnen spielten bei ihm, wie in dem Volksglauben und bei den Pythagoreern, die guten und bösen Dämonen eine große Rolle. Die Elemente, denen er gleichfalls den Äther beifügte, sollten aus kleinsten Körpern entstanden sein. Mit Speusippos ließ er die unvernünftigen Teile der menschlichen Seele und vielleicht auch die Tierseelen den Tod überdauern; die Fleischnahrung widerriet er, weil die Unvernunft der Tiere durch sie Einfluß auf uns gewinnen könne. Seine ethischen Ansichten hatte er in zahlreichen

---

[1]) R. Heinze, Xenokrates 1892; vgl. Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII 134 ff.

[2]) Gegen diese Annahme war nach dem Zeugnis einiger alten Kommentatoren die unter Aristoteles' Namen überlieferte Schrift *π. ἀτόμων γραμμῶν* (s. S. 188) gerichtet (vgl. Phil. d. Gr. II 1⁴ 1017, 2).

Schriften niedergelegt; was uns darüber bekannt ist, zeigt, daß er dem Geist der platonischen Sittenlehre treu blieb; die Glückseligkeit setzt er in den „Besitz der Tugend und der ihr dienenden Mittel“. Bestimmter als Platon unterschied er zwischen der wissenschaftlichen und der praktischen Einsicht; nur die erstere nennt er (mit Aristoteles) Weisheit.

Mehr Mathematiker als Philosoph war nach der pseudoplatonischen Epinomis, die höchstwahrscheinlich sein Werk ist (s. S. 138, 1), zu urteilen, Philippos. Das höchste Wissen gewähren seiner Ansicht nach die Mathematik und die Astronomie; in ihrer Kenntnis besteht die Weisheit; auf ihr beruht mit den richtigen Vorstellungen über die himmlischen Götter alle wahre Frömmigkeit. Die Götter der Mythologie lehnt Philippos mit Platon ab; um so wichtiger sind ihm als Vermittler alles Verkehrs mit den Göttern die Dämonen, von denen er drei Klassen kennt. Von dem Menschenleben dagegen und den irdischen Dingen hat er eine geringe Meinung; und die schlechte Weltseele (988 D f.) hat wahrscheinlich er erst auch in die Gesetze (896 E—898 D) eingeschwärzt[1]). Was uns über die Not des irdischen Daseins erhebt und uns die dereinstige Rückkehr in den Himmel sichert, sind neben der Tugend wieder vornehmlich die Mathematik und die Sternkunde. — Viel weiter als Philippos entfernte sich aber sein berühmter Fachgenosse Eudoxos[2])

---

[1]) [Vgl. Phil. d. Gr. II 1⁴ 973 f. 981, 1. S. dagegen Konst. Ritter, Komm. z. Platons Ges. 307 ff., wo dargelegt wird, daß Pl. an der angeführten Stelle der Ges. in Wahrheit garnicht die Existenz einer bösen Weltseele neben der guten behauptet; ähnlich Siebeck, Gesch. d. Psych. I 279 und Apelt, N. Jahrb. f. kl. Ph. 1907 S. 266. Nach andern wie Gomperz, Griech. Denker II³ 486 f. (vgl. Überweg-Prächter, Grundr. I¹¹ 346) hat Pl. in den Ges. tatsächlich und im vollen Ernste eine böse Weltseele angenommen, ohne sich jedoch dadurch mit andern Bestimmungen seines Systems in Widerspruch zu setzen. S. auch oben S. 161, 2.]

[2]) [Berühmt besonders durch seine an Platons astronomische Lehren (s. S. 164) anknüpfende, auf strengwissenschaftlicher Grundlage aufgebaute Sphärentheorie (s. S. 181 f.). Über Eudoxos vgl. v. Wilamowitz, Platon I 485.]

aus Knidos, der nach Apollodor etwa von 407—355 lebte, von der Lehre Platons, den er ebenso wie den Archytas gehört hatte, wenn er nicht bloß die Ideen den Dingen wie Stoffe beigemischt sein ließ, sondern auch die Lust, wie Aristipp (S. 128 f.), für das höchste Gut erklärte und diese Lehre logisch zu begründen suchte (Aristot. Eth. N. 1101 b 27 ff. 1172 b 9 ff.). — Der Pontiker Herakleides[1]), der um 339 v. Chr. in seiner Heimat eine eigene Schule errichtete, entlehnte von dem Pythagoreer Ekphantos (s. S. 56) außer der Annahme kleiner Urkörper (*ἄναρμοι* — d. h. wohl: nicht miteinander verbundene — *ὄγκοι*)[2]), aus denen der göttliche Geist die Welt gebaut habe, auch die Lehre von der täglichen Drehung der Erde, die er noch erweiterte durch die Annahme, daß sich Merkur und Venus um die Sonne drehen[3]); die Seele hielt er für ein Wesen aus ätherischem Stoff. An die Pythagoreer erinnert auch die Leichtgläubigkeit, die der gelehrte und phantasiereiche, aber kritiklose Mann in seinen zahlreichen Dialogen dem Wunder- und Weissagungsglauben entgegenbrachte. — Von Hestiaios wissen wir, daß er sich an jenen metaphysisch-mathematischen Spekulationen beteiligte, über die Aristoteles außer dem oben Angeführten noch das eine und andre ohne Nennung von Namen mitteilt.

Xenokrates' Nachfolger, der Athener Polemon, leitete von 314/3—270/69 die Akademie. Er stand als Moralphilosoph in Ansehen. Die ethischen Grundsätze, in denen er mit

---

496. 623. II 276, der annimmt, daß sein Tod im Jahre 355/4 Platon zu der erneuten Behandlung der Lustlehre im Philebos veranlaßt habe.]

[1]) Voss, De Her. Pont. vita et scriptis 1897.

[2]) [S. Phil. d. Gr. II 1[4] 1035, 1; vgl. III 1[4] 571, 4. Anders Gomperz, Griech. Denker III 12 u. 399, der *ἄναρμοι* mit „ungefügte" wiedergibt.]

[3]) [Zu diesen seinen astronomischen Lehren vgl. Staigmüller, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften im klass. Altertum (Progr. des Realgymn. in Stuttgart 1899 Nr. 637) S. 27 ff. und ders., Herakleides Pontikos und das heliokentrische System. Archiv XV (1902) S. 141 ff. F. Boll, Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie. (SA. aus Kultur und Gegenwart III 3 1913) S. 35.]

Xenokrates übereinstimmte, faßte er in die Forderung des naturgemäßen Lebens zusammen. — Von seinen Schülern ist der berühmteste Krantor aus Soloi in Kilikien, der aber auch noch Xenokrates gehört hatte und vor Polemon starb, der erste Kommentator des Timaios, dessen Psychogonie er mit Xenokrates nicht zeitlich gefaßt wissen wollte, und der Verfasser vielgerühmter, mit der altakademischen Lehre durchaus übereinstimmender ethischer Schriften, darunter der *Π. πένθους*, mit der er die literarische Gattung der Trostschriften (consolationes) begründete. Nach Polemon übernahm Krates aus Athen die Leitung der akademischen Schule. Durch Krates' Nachfolger Arkesilaos (§ 78) erhielt die Philosophie dieser Schule einen wesentlich veränderten Charakter.

IV. Aristoteles und die peripatetische Schule.

§ 52. Aristoteles' Leben[1]).

Aristoteles wurde Ol. 99, 1. 384/3 v. Chr. zu Stageira geboren. Sein Vater Nikomachos war der Leibarzt des makedonischen Königs Amyntas; nach dem Tode seiner Eltern sorgte Proxenos aus Atarneus für seine Erziehung. In seinem 18. Jahre (367/6 v. Chr.) kam er nach Athen und trat in den platonischen Schülerkreis ein, dem er bis zu Platons Tode angehörte; und schon dieser Umstand widerlegt, in Verbindung mit andern gesicherten Tatsachen, die Behauptung, daß durch Aristoteles' Rücksichtslosigkeit und Undankbarkeit gegen seinen Lehrer schon längere Zeit vor diesem Zeitpunkt ein Zerwürfnis zwischen beiden eingetreten

[1]) Neuere Monographien über Leben, Schriften und Lehre: Stahr, Aristotelia. 2 Tle. (1830/32). Biese, Die Phil. b. Arist. 2 Bde. 1835/42. Lewes, Aristotle; übers. von Carus (1865). Grote, Arist. 2 Bde. (1872); 3. Ausg. (1884). Grant, Arist.: übers. von Imelmann (1888). v. Wilamowitz-Möllendorff, Aristoteles und Athen (2 Bände. 1893.) I 311 ff. Siebeck, Arist. (1899; 2. Aufl. 1902). Gomperz, Griech. Denker Bd. III (1909) 13 ff.

sei. Dagegen ist anzunehmen, daß Aristoteles während seiner zwanzigjährigen Lehrzeit in Athen neben Platon nicht allein die vorplatonischen Philosophen studierte, sondern auch zu seinem sonstigen geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Wissen den Grund legte; und wenn er in einer Reihe von Schriften sich nach Form und Inhalt an Platon anschloß, legte er doch in ihnen bereits auch seine Angriffe auf die Ideenlehre und seine Überzeugung von der Ewigkeit der Welt nieder. Schon damals scheint er auch Isokrates durch Unterricht in der Redekunst entgegengetreten zu sein. Nach Platons Tode begab er sich mit Xenokrates nach Atarneus in Mysien zu dem Fürsten dieser Stadt, ihrem Mitschüler Hermeias, dessen Nichte (und Adoptivtochter) Pythias er in der Folge heiratete; drei Jahre später, nach Hermeias' Untergang, nach Mytilene. Daß er von da wieder nach Athen zurückkehrte [1]), ist unwahrscheinlich. 343/2 folgte er einem Ruf an den makedonischen Hof, um die Erziehung Alexanders zu übernehmen, der (356/5 geboren) damals eben in das Jünglingsalter eintrat; und er blieb hier, bis Alexander seinen Zug nach Asien antrat. Den wohltätigen Einfluß des Philosophen auf seinen genialen Zögling und die Verehrung dieses gegen jenen rühmt Plutarch, Alex. 8; der Gunst Philipps oder Alexanders hatte Aristoteles den Wiederaufbau seiner von Philipp zerstörten Vaterstadt zu verdanken. 335/4 kehrte er nach Athen zurück und eröffnete hier im Lykeion eine Schule, welche den Namen der peripatetischen, wahrscheinlich nicht von ihrem Orte, sondern von der wissenschaftlichen Unterhaltung im Auf- und Abgehen erhielt. Sein Unterricht erstreckte sich neben der Philosophie auch auf die Rhetorik; mit dem fortlaufenden Vortrag war ohne Zweifel Gesprächsführung verbunden; der wissenschaftliche Verein war zugleich, wie der platonische, ein Kreis von Freunden mit der Einrichtung regelmäßiger

---

[1]) [Wie Stahr, Aristotelia I 84 und Gercke bei Pauly-Wissowa II 1014. 1017 annehmen.]

gemeinsamer Mahle. Von Hause aus wohlhabend und königlicher Unterstützung, falls er ihrer bedurfte, auch abgesehen von den Übertreibungen späterer Zeugen, sicher, war Aristoteles in der Lage, sich alle Hilfsmittel der Forschung, die seine Zeit darbot, zu verschaffen, und so war er namentlich der erste, der eine größere Sammlung von Büchern zusammenbrachte [1]). In welchem Umfang er diese Hilfsmittel benutzte, zeigen seine Schriften. Seit dem gewaltsamen Ende seines Neffen Kallisthenes trübte sich Aristoteles' Verhältnis zu Alexander; aber nur die Verleumdung konnte ihm deshalb eine Beteiligung an Alexanders angeblicher Vergiftung, die selbst eine Parteilüge ist, schuldgeben. Der unerwartete Tod des Königs brachte ihn vielmehr in die unmittelbarste Gefahr, indem er beim Ausbruch des Lamischen Krieges aus politischem Haß wegen angeblicher Religionsvergehen belangt wurde. Er flüchtete sich nach Chalkis auf Euboia, erlag aber hier schon im Sommer 322 v. Chr., wenige Monate vor Demosthenes' Tode, einer Krankheit. Sein Charakter, von politischen und wissenschaftlichen Gegnern schon frühe aufs stärkste verunglimpft, erscheint in seinen Schriften durchaus edel, und keine erweisliche Tatsache liegt vor, die uns Grund gäbe, diesem Eindruck zu mißtrauen; seine wissenschaftliche Größe steht außer Zweifel, und in der Vereinigung eines äußerst vielseitigen Wissens mit selbständigem Urteil, eindringendem Scharfsinn, umfassender Spekulation und methodischer Forschung steht er so einzig da, daß höchstens Leibniz in dieser Beziehung sich mit ihm vergleichen läßt.

§ 53. Aristoteles' Schriften [2]).

Unter dem Namen des Aristoteles ist uns eine Sammlung von Schriften überliefert, die ihrem wesentlichen Bestande

---

[1]) [Schon vor ihm besaß eine solche Euripides. Ath. I 3 A.]

[2]) Die bedeutendsten Gesamtausgaben sind: die von der Berliner Ak. d. W. veranstaltete (Bd. 1 u. 2 rec. J. Bekker 1831; Bd. 3 lat. Übers. 1831;

nach wohl sicher auf die von Andronikos (vgl. § 82) um 60—50 v. Chr. veranstaltete Ausgabe der aristotelischen Lehrschriften zurückgeht. Die meisten und wichtigsten von diesen Schriften sind unzweifelhaft echt, wenn auch einzelne von späteren Zutaten und Änderungen nicht freigeblieben zu sein scheinen. Neben den erhaltenen Werken kennen wir aber noch eine große Anzahl verlorener, von denen freilich die meisten unecht gewesen sein mögen, teils aus den Anführungen späterer Schriftsteller, teils aus zwei noch vorhandenen Schriftverzeichnissen. Das ältere von diesen[1]), das wahrscheinlich von dem Alexandriner Hermippos (um 200 v. Chr.) herrührt, gibt die Gesamtzahl der aristotelischen Schriften auf fast 400 Bücher an; da aber wichtige Stücke unsrer Sammlung darin fehlen, scheint es nur die auf der alexandrinischen Bibliothek zur Zeit seiner Anfertigung vorhandenen aristotelischen Werke zu enthalten. Das jüngere Verzeichnis, von arabischen Schriftstellern unvollständig überliefert, hatte zum Verfasser Ptolemaios, vermutlich einen Peripatetiker des 1. oder 2. Jahrhunderts n. Chr.; es nennt fast alle Bestandteile unsrer Sammlung und berechnet die Bücherzahl der sämtlichen Schriften (mit Andronikos) auf 1000.

Unsre Sammlung enthält die folgenden Stücke: 1. Logische Schriften (erst in der byzantinischen Zeit unter dem Namen des „Organon" zusammengefaßt)[2]): die Kategorien, wahrscheinlich von c. 9. 11 b 7 an verstümmelt und von einer späteren Hand um die sogenannten Postprädikamente

Bd. 4 Scholia [in Auszügen] coll. Brandis 1836; Bd. 5 Fragmenta coll. V. Rose; Scholiorum supplementum ed. Usener; Index Aristotelicus conf. Bonitz 1870) u. die Didotsche Ausg. ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, 5 Bde. 1848/74.—Die seit 1882 gleichfalls auf Veranstaltung der Berl. Ak. herausgegebene Sammlung der griechischen Kommentatoren in 23 Bänden ist 1909 zum Abschluß gelangt (dazu ein Supplementum Aristotelicum in mehreren Bänden).]

[1]) Bei Diog. V 21 ff. und mit mehreren Auslassungen und Zusätzen in einer wahrscheinlich von Hesychios (nach 550 n. Chr.: vgl. S. 11) herstammenden Biographie des Aristoteles, dem sogenannten Anonymus Menagii.

[2]) Ar. Organon ed. Waitz 2 Bde. (1844/46).

(c. 10—15) vermehrt[1]); π. ἑρμηνείας (über die Sätze), wohl das Werk eines Peripatetikers aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.: die beiden Analytiken (ἀναλυτικὰ πρότερα und ὕστερα), von denen die erste die Schlüsse, die zweite die Beweisführung behandelt; die Topik, welche die „Dialektik" d. h. die Kunst des Wahrscheinlichkeitsbeweises, zum Gegenstand hat; ihr letztes (9.) Buch wird gewöhnlich als eigene Abhandlung π. σοφιστικῶν ἐλέγχων aufgeführt[2]). — 2. Naturwissenschaftliche Schriften: die Physik (φυσικὴ ἀκρόασις)[3]) in 8 Büchern, von denen jedoch das 7. zwar aristotelischen Aufzeichnungen entnommen, aber erst später eingeschoben zu sein scheint[4]); vom Himmel 4 B.; vom Entstehen und Vergehen 2 B.; Meteorologie 4 B.[5]); das unechte (§ 82 zu besprechende) Buch π. κόσμου. Ferner die Untersuchungen, welche die lebenden Wesen betreffen: die drei Bücher von der Seele[6]) und die an sie sich anschließenden kleineren

---

[1]) [Die Kateg. haben nach Spengel, Prantl und Rose (s. dagegen Phil d. Gr. II 2³ 68 f.) Gercke, Arch. f. G. d. Ph. (1891) 424 ff. und Dupréel ebd. XXII (1909) 230 ff. für unecht erklärt. Gercke sucht auch nachzuweisen, daß die Kategorienlehre ihrem Ursprunge nach auf Platon zurückgeht. Vgl. die oben S. 150, 2 angeführte Untersuchung Konst. Ritters über Platons Logik sowie P. Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und Aristoteles (Abh. zur Philos. u. ihrer Gesch., herausg. v. B. Erdmann XL). Halle a. S. 1914.]

[2]) [Daß das uns erhaltene 5. Buch der Topik nicht von Arist. stammt, weist Pflug de Ar. Topicorum libro V (1908) nach.]

[3]) [Griech. u. deutsch m. Anm. hrsg. v. Prantl 1854 (ebenso d. Schr. v. Himmel u. v. Entst. u. Verg. 1857). Franz. Übers. m. Komm. v. Hamelin 1907.]

[4]) [Nach E. Hoffmann, De Aristotelis Physicorum libri VII origine et auctoritate (1905) ist es der Rest eines älteren rein physikalischen Werkes des Ar. Vgl. von dems. De Arist. Phys. l. VII duplici forma, pars I u. II (1908/09). Die Grundbegriffe der aristotelischen Physik stellt gut dar A. Mansion, Introduction à la physique Aristotélicienne. Paris 1913.]

[5]) [I. Hammer-Jensen, Hermes L (1915) S. 113 ff. kommt zu dem Ergebnis, daß das 4. Buch der Meteorologie nicht von Aristoteles, sondern ein Jugendwerk des Straton von Lampsakos (§ 64) sei, wahrscheinlich sein erstes.]

[6]) [Ausgaben v. Trendelenburg m. Komm. 1833 (2. Aufl. bes. v. Belger 1877), Rodier m. franz. Übers. u. Komm. 2 Bde. 1900, Hicks m. engl.

Abhandlungen, von denen jedoch die π. πνεύματος als nacharistotelisch auszuscheiden ist; die umfassenden zoologischen Schriften, die Tierbeschreibung (π. τὰ ζῷα ἱστορίαι) in 10 B. (von denen aber 10 sicher unecht ist)[1]) und die drei systematischen Werke: von den Teilen der Tiere 4 B.[2]); vom Gang der Tiere; von der Entstehung der Tiere (5 B., von denen jedoch das 5. eine eigene Schrift gewesen zu sein scheint)[3]), nebst der unechten Abhandlung π. ζῴων κινήσεως. Ob Aristoteles ein von ihm beabsichtigtes Werk über die Pflanzen ausgeführt hat, ist nicht sicher, die erhaltene Schrift π. φυτῶν jedenfalls unecht. Ebenso die π. χρωμάτων, π. ἀκουστῶν, π. θαυμασίων ἀκουσμάτων, die φυσιογνωμονικά, die μηχανικά und die (vielleicht theophrastische) Abhandlung über die unteilbaren Linien (s. S. 180, 2). „Probleme" hatte Aristoteles geschrieben, aber in unsern 37 Büchern der Probleme sind die Überbleibsel der aristotelischen unter einer Masse späterer Zutaten verschüttet. — 3. Die erhaltenen metaphysischen Schriften des Philosophen beschränken sich auf die Metaphysik (τὰ μετὰ τὰ φυσικά)[4]), allen Anzeichen nach eine in der nächsten Zeit nach Aristoteles' Tod veranstaltete Zusammenstellung dessen, was sich in seinem Nachlaß auf die „erste Philosophie" (vergl. S. 202 ff.) Bezügliches vorfand; ihren jetzigen Namen verdanken sie ihrer Stellung

---

Übers. u. Komm. 1907, Biehl, ed. II cur. Apelt 1911. Deutsche Übers. v. A. Busse 1911.]

1) [S. Rudberg, Zum sogen. 10. B. d. aristotel. Tiergeschichte (schwedisch) 1911.]

2) [Für die Quellenuntersuchung dieses Buches ist wichtig die Dissertation von Sh. O. Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis. Halis Sax. 1909.]

3) [Mit dem Buch περὶ ζῴων γενέσεως beschäftigt sich besonders Hans Meyer, Das Vererbungsproblem bei Aristoteles. Philol. LXXV (1918) S. 323 ff.]

4) Die besten Ausgaben von Bonitz (1848 f., mit Kommentar; dazu die Übersetzung, hrsg. von E. Wellmann 1890); Schwegler (1847 f., mit Kommentar) und Christ (1886; verb. Abdr. 1908).

in der Sammlung des Andronikos. Ihren Hauptkörper bildet in den Büchern *A. B. Γ. E—Θ. I* Aristoteles' unvollendet gebliebenes Werk über die erste Philosophie, in das auch die ursprünglich selbständige Abhandlung, welche *Δ* ausfüllt, aufgenommen werden sollte; *K* 1—8 1065 a 26 ist ein älterer Entwurf, der später zu *B. Γ. E* erweitert wurde, oder ein späterer Auszug aus diesen Büchern. *M. N*, die eine Kritik der Ideenlehre Platons enthalten, waren, wie es scheint, anfangs für unser Werk bestimmt, wurden jedoch in der Folge zurückgelegt und teilweise *A* 6. 9 einverleibt; *Λ* ist eine eigene vor dem Hauptwerk, vielleicht als Grundlage für Vorlesungen, niedergeschriebene Abhandlung; *α* und *K* von c. 8 1065 a 26 an sind anerkannt unecht[1]). Das gleiche gilt von der S. 58 berührten Schrift über die eleatische Philosophie. — 4. Die Ethik hat Aristoteles in den zehn Büchern der vielleicht von seinem Sohne Nikomachos veröffentlichten und nach diesem genannten Ethik[2]) dargestellt, in deren Büchern V—VII indessen größere und kleinere Zusätze aus den fehlenden Büchern IV—VI der eudemischen (s. S. 190) gekommen zu sein scheinen[3]), die Staatslehre

---

[1]) [Von dieser sich auf die Untersuchungen von Brandis und Bonitz stützenden Ansicht über die einzelnen Bestandteile der Metaphysik weichen die neuerdings hierüber angestellten Untersuchungen in mehreren Punkten ab. So hat Goedeckemeyer im Arch. f. Gesch. d. Phil. XX 521 ff. u. XXI 18 ff. nach Ausscheidung von *A* 8—10 eine engere Verbindung zwischen diesem Buche und *α* herzustellen versucht, das er als zu dem Hauptwerke gehörig ansieht, und so die Möglichkeit gewonnen, auch *M N* diesem anzugliedern. Die Gründe, die er hierfür angibt, sind beachtenswert, bedürfen aber einer näheren Prüfung. Eine zum Teil ganz neue Anordnung der einzelnen Bücher findet sich auch in der Übersetzung der Metaphysik von Lasson (1907). Vgl. auch W. W. Jaeger, Stud. zur Entstehungsgesch. d. Metaph. d. Ar. 1912 und Prächter in Überwegs Grundriß[11] S. 373. 379 f.]

[2]) [Über den aristotelischen Ursprung von B. VI s. jetzt Greenwood, Nicom. Ethics book six 1909.]

[3]) [Herausgegeben mit Kommentar von Ramsauer 1878; Textausg. von Susemihl 1880 (2. Aufl. von Apelt 1912); mit erklärenden Anmerkungen von Burnet 1900 (unter dem Text die abweichenden Fassungen der eude-

in den acht Büchern der Politik[1]). In der letzteren gehören aber nicht allein B. VII und VIII inhaltlich zwischen III und IV (wohin sie von neueren Herausgebern wirklich versetzt werden)[2]), sondern es fehlt ihr auch vieles zur vollständigen Ausführung ihres Planes; wahrscheinlich weil ihre Vollendung ebenso wie die der Metaphysik durch den Tod des Philosophen verhindert wurde. Eine Vorarbeit der Politik, welche, nach der auf einem ägyptischen Papyrus entdeckten *Ἀθηναίων πολιτεία* (1. Ausgabe von Kenyon 1891[3]) zu schließen, für weitere Kreise bestimmt war, bildeten die Politien, in denen 158 hellenische und barbarische Verfassungen dargestellt waren, nebst den *νόμιμα βαρβαρικά* und den *περὶ τῶν τόπων δικαιώματα πόλεων* (über „territoriale Rechtsansprüche" der Staaten[4]). Eine von Eudemos verfaßte Bearbeitung der aristotelischen Ethik ist die „eudemische", von der aber nur Buch I—III. VII erhalten sind, ein nach beiden, doch vorzugsweise der eudemischen, zusammengestellter Abriß die „große Ethik". Der kleine Aufsatz „über die Tugenden und Fehler" gehört der Zeit des späteren Eklektizismus an (vgl. § 82 g. E.). Das 1. Buch der Ökonomik, von Philodemos (De vitiis col. 7. 27) Theophrast

---

mischen Ethik); deutsche Übersetzung von Lasson 1909 und von Rolfes mit Kommentar 1912.]

1) [Griech. u. deutsch m. Anm. hrsg. von Susemihl, 2 Bde. (1879); m. engl. Komm. von Newman 4 Bde. (1887/1902). Politica post Fr. Susemihlium rec. O. Immisch 1909. Übersetzung mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen von Eug. Rolfes. (Philos. Bibl. Bd. 7). Leipzig 1912.]

2) [So von Susemihl in der Teubnerschen Textausgabe (3. Abdr. 1894), wogegen Immisch in der neuesten Bearbeitung (1909) die überlieferte Reihenfolge wiederhergestellt hat. Gomperz, Gr. D. III 431 hält die Umstellung von B. VII u. VIII für falsch. Vgl. auch Diels, Arch. f. Gesch. d. Phil. IV 483 ff. und Wilamowitz, Ar. u. Athen I 355 ff.]

3) [Neu herausgegeben von demselben im Supplem. Aristot. (s. S. 185, 2) vol. III pars II. Hierzu v. Wilamowitz-Möllendorff, Aristoteles und Athen. 2 Bde. 1893. A. v. Mess, Aristot. *Ἀθ. πολ.* und die politische Schriftstellerei Athens. Rhein. Mus. LXVI (1911) S. 360 ff.]

4) [Über den Titel s. Gomperz, Z. f. österr. Gymn. 1865 S. 812.]

beigelegt, ist keinesfalls aristotelisch [s. jedoch jetzt Gomperz Griech. Denker III 430 f.]; das zweite merklich jünger. — 5. Über die Redekunst handeln die drei Bücher der Rhetorik, deren letztes sich als eine eigene, nicht zu ihr gehörige Abhandlung (*π. λέξεως*) darstellt[1]), über die Dichtkunst die Poetik, in ihrem jetzigen Bestand nur ein Teil des aus zwei Büchern bestehenden aristotelischen Werkes[2]). Die „Rhetorik an Alexander" hat den Rhetor Anaximenes zum Verfasser[3]).

Alle die Schriften scheinen nun, soweit sie echt waren, und soweit sie nicht (wie vielleicht Metaph. *Λ*) ihrem Verfasser bloß zu seinem eigenen Gebrauch dienen sollten (*ὑπομνήματα*), Lehrschriften (*πραγματεῖαι*) zu sein, die Aristoteles für seine Schüler niederschrieb oder diktierte und auch nur ihnen mitteilte, für deren weitere Verbreitung er dagegen keine Sorge trug und sie vielleicht zunächst gar nicht gestattete; wie dies neben der Anführung „herausgegebener" Schriften (s. u.) namentlich aus der Anrede an seine Schüler am Schluß der Topik, aus den zahlreichen Erscheinungen, welche die letzte Hand des Verfassers vermissen lassen, und aus dem Umstand hervorgeht, daß nicht selten in nachweisbar früheren Schriften solche Verweisungen auf spätere vorkommen, die längere Zeit nach ihrer Abfassung, aber vor ihrer Herausgabe nachgetragen zu sein scheinen. Zu diesen Lehrschriften gehören von den verlorenen Werken außer dem problematischen über die Pflanzen auch die von Aristoteles selbst öfters angeführten *ἀνατομαί* und die *ἀστρολογικὰ θεωρήματα* (Meteor. I 339 b 7. 345 b 1. De caelo II 291 a

---

[1]) Wie Diels in der S. 136, 1 angef. Abhandlung nachgewiesen hat.]

[2]) [Die Rhetorik, hrsg. von Spengel 1867, Roemer 1885 (2. Aufl. 1899), ins Englische übersetzt von Jebb (besorgt von Sandys 1909); die Poetik, hrsg. von Vahlen 1867 (3. Aufl. 1855), mit engl. Übersetzung und Kommentar von Bywater 1909, Textausg. von demselben 2. Aufl. 1911. Neueste Ausg. m. Komm., engl. Übers. und Übers. aus dem Arabischen ins Latein von Margoliouth 1911.]

[3]) [S. Wendland, Anaxim. von Lampsakos 1905.]

31); von den vielen anderen Schriften dieser Klasse, die noch genannt werden, war vielleicht keine einzige echt.

Von den Lehrschriften der aristotelischen Schule sind nun die Bücher zu unterscheiden, die Aristoteles selbst Poet. 1454 b 17 „herausgegebene“ (*ἐκδεδομένοι*) nennt, und an die er, wie es scheint, auch bei den *λόγοι ἐν κοινῷ γιγνόμενοι* (De an. I 407 b 29) und vielleicht auch bei den *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα* (De caele I 279 a 30. Eth. I 1096 a 3) denkt[1]; von denen aber keine in den uns erhaltenen Büchern ausdrücklich angeführt wird, während diese selbst sich durch zahlreiche gegenseitige Verweisungen als ein zusammengehöriges Ganze darstellen. Alle Schriften dieser Klasse scheinen vor Aristoteles' letzter Anwesenheit in Athen verfaßt zu sein; ein Teil von ihnen hatte die dialogische Form; nur auf sie kann es sich beziehen, wenn Aristoteles von Cicero u. a. wegen der Fülle und Anmut seiner Darstellung, des „goldenen Stromes seiner Rede“ gerühmt wird. Auch unter sie ist aber schon frühe manches Unechte gekommen[2]). Zu den Gesprächen gehört der Eudemos, der dem platonischen Phaidon nach Form und Inhalt nachgebildet und wahrscheinlich bald nach 352 v. Chr. verfaßt war, die drei Bücher über die Philosophie, in denen bereits die Kritik der Ideenlehre begann, die vier Bücher über die Gerechtigkeit, die drei Bücher *π. ποιητῶν*, ob auch der Protreptikos, ist streitig; zu den übrigen Werken aus der früheren Zeit: die Schriften über das Gute und die Ideen, Berichte über den

---

[1]) Dagegen erscheinen die *λόγοι ἐξωτερικοί*, deren Aristoteles und Eudemos öfters erwähnen, nicht eine eigene Klasse aristotelischer Schriften zu bezeichnen, wie man dies seit Bernays mit den alten Erklärern anzunehmen pflegte (dagegen Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1883 S. 477 ff.); wenn auch vielleicht an einzelnen Stellen mit diesem an sich allgemeinen Ausdruck auf Erörterungen verwiesen wird, die sich in Aristoteles' früheren, populären Schriften fanden.

[2]) Ihre Überbleibsel haben Rose (Aristoteles pseudepigraphus, Leipzig 1863; Arist. qu. f. librorum fragmenta, p. 1463 ff. der akadem. Ausgabe, 2. Aufl. Leipzig 1886) und Heitz, Bd. IV b der Didotschen Aristoteles-Ausgabe zusammengestellt.

Inhalt platonischer Vorträge; die Geschichte der Rhetorik (*τεχνῶν συναγωγή*); die Alexander gewidmete Abhandlung *π. βασιλείας*, welche in Makedonien verfaßt sein wird; die *διδασκαλίαι*, neben denen noch viele auf Dichter und Kunst bezügliche Schriften (ob mit Recht, ist sehr fraglich) genannt werden. Dagegen waren die Auszüge aus einigen platonischen Werken und die Schriften über die Pythagoreer und andre Philosophen, soweit sie echt waren, wohl nur Aufzeichnungen zu eigenem oder Schulgebrauch. Wie viele von den Briefen echt waren, die schon vor Andronikos Artemon in acht Büchern gesammelt hatte, läßt sich nicht ausmachen; in dem, was uns daraus mitgeteilt wird, findet sich unverkennbar Untergeschobenes neben solchem, das echt sein kann. An der Echtheit einiger kleinen Gedichte und Gedichtfragmente[1]) zu zweifeln, haben wir keinen Grund.

Da die aristotelischen Lehrschriften alle oder fast alle in den letzten zwölf Jahren vor Aristoteles' Tode verfaßt zu sein scheinen und uns sein System, ohne jede erhebliche Abweichung im Inhalt oder in der Terminologie, in seiner ausgereiften Gestalt zeigen, ist die Frage nach der Reihenfolge ihrer Entstehung von geringer Bedeutung für ihre Benutzung. Die Wahrscheinlichkeit spricht aber dafür, daß die Kategorien, die Topik und die Analytiken die ältesten Teile unsrer Sammlung sind, auf diese die Physik und die an sie sich anschließenden Werke folgten, dann die Schriften über die Seele und die lebenden Wesen, hierauf die Ethik; daß dann die Politik und die Metaphysik (außer den ihr einverleibten älteren Stücken) angefangen wurden, daß aber diese Werke unvollendet blieben, während einige später begonnene, die Poetik und Rhetorik, zum Abschluß gelangten. — Die Er-

---

[1]) [Zu ihnen gehört auch das schöne Distichon aus der Elegie an Eudemos: *εὐσεβέως σεμνῆς φιλίας ἱδρύσατο βωμὸν | ἀνδρός, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις*, das gewöhnlich auf Platon, neuerdings aber auch auf Sokrates bezogen wird. Die Beziehung auf Platon stützt mit gewichtigen Gründen O. Immisch, Ein Gedicht des Aristoteles. Philol. LXV (1906) S. 1 ff.]

zählung Strabons (XIII 1, 54) und Plutarchs (Sulla 26), der zufolge Aristoteles' und Theophrasts Schriften nach dem Tode des letzteren an Neleus in Skepsis kamen, hier in einem Keller versteckt, zu Sullas Zeit durch Apellikon wieder entdeckt, von Sulla nach Rom gebracht und von Tyrannion und Andronikos neu herausgegeben wurden, wird tatsächlich richtig sein; wenn diese Schriftsteller aber voraussetzten, infolge davon seien den Peripatetikern nach Theophrast von den Werken ihres Stifters nur wenige, meist exoterische, bekannt gewesen, so widerlegt sich diese Behauptung neben ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit durch die Tatsache, daß sich der Gebrauch aller aristotelischen Lehrschriften, m ganz unerheblichen Ausnahmen, auch für die Zeit zwischen Theophrast und Andronikos trotz der Lückenhaftigkeit der literarischen Überlieferung über diese Periode nachweisen läßt [1]).

§ 54. Die aristotelische Philosophie. Einleitendes.

Aristoteles rechnet sich selbst fortwährend zur platonischen Schule, und so scharf er die Lehre ihres Stifters an vielen Punkten und namentlich in ihrem Mittelpunkt, in der Ideenlehre, bestritten hat, so ist doch seine ganze Philosophie durch seinen Anschluß an Platon viel tiefer und durchgreifender bestimmt als durch seinen Gegensatz gegen diesen [2]). Er beschränkt die Philosophie allerdings ausschließlicher als Platon auf das wissenschaftliche Gebiet und unterscheidet sie bestimmter von der sittlichen Tätigkeit; während er

[1]) [Vgl. Gomperz, Griech. Denker III 23 ff., welcher der Tatsache, daß die Originale der aristotelischen Schriften so lange in dem feuchten Kellergewölbe von Skepsis versteckt lagen, eine größere Tragweite beimißt. Schwerlich mit Recht: s. Prächter in Überwegs Grundriß [11] (1920) S. 375 f.]

[2]) [Vgl. Ch. Werner, Ar. et l'idéalisme platonicien 1910, der, abweichend von der Marburger Schule, welche Ar. in scharfen Gegensatz zu Platon stellt (vgl. o. S. 175, 2), die Übereinstimmung beider in den wesentlichen Gedanken betont. Für die Ethik hat das beiden Philosophen gemeinsame Gedankengut herausgestellt, ohne dabei die Verschiedenheiten zu verwischen, H. Meyer, Platon und die aristotelische Ethik. München 1919.]

andrerseits dem erfahrungsmäßigen Wissen eine größere Bedeutung für sie zuerkennt. Aber ihre eigentliche Aufgabe setzt auch er in die Erkenntnis des unveränderlichen Wesens und der letzten Gründe der Dinge, des Allgemeinen und Notwendigen; und dieses Wesen der Dinge, das wahrhaft und ursprünglich Wirkliche, findet er mit Platon in den Formen (den εἴδη), welche den Inhalt unsrer Begriffe bilden. Seine Philosophie will daher, wie die des Sokrates und Platon, Begriffswissenschaft sein: das Einzelne soll auf allgemeine Begriffe zurückgeführt und durch Ableitung aus Begriffen erklärt werden. Aristoteles hat dieses Verfahren sowohl in der dialektisch-induktiven als in der logisch-demonstrativen Richtung zur höchsten Vollendung gebracht; er hat es mit Ausschluß des dichterischen und mythischen Schmuckes, den seine Jugendschriften nach Platons Vorgang nicht verschmäht hatten, mit wissenschaftlicher Strenge durchgeführt; er hat auch seiner Darstellung durch die Schärfe und Kürze seiner Ausdrucksweise und die bewunderungswürdige Ausbildung der philosophischen Terminologie Vorzüge zu geben gewußt, durch die sie die platonische ebensoweit übertrifft, wie sie in künstlerischer Beziehung, wenigstens in den erhaltenen Werken, hinter ihr zurückbleibt. Aber mit der Begriffsphilosophie verbindet sich bei dem Philosophen, der sich die Formen nicht als für sich bestehende, von den Dingen getrennte Wesen, sondern nur als das innere Wesen der Einzeldinge selbst zu denken weiß, ein so entschiedenes Bedürfnis des umfassendsten erfahrungsmäßigen Wissens, wie es sich unter allen seinen Vorgängern höchstens bei Demokrit findet. Er ist nicht bloß ein Gelehrter, sondern auch ein Beobachter ersten Ranges, gleich hervorragend durch das mannigfaltigste, namentlich auch auf die früheren Philosophen sich erstreckende geschichtliche Wissen wie durch die ausgebreitetste Naturkenntnis und die eindringendste Naturforschung; so wenig man auch selbstverständlich von ihm erwarten darf, was nur mit den wissenschaftlichen Hilfsmitteln und Methoden unsrer Zeit geleistet werden konnte.

Die Andeutungen des Aristoteles über die Einteilung des philosophischen Systems lassen sich auf den Inhalt seiner Schriften nur schwer anwenden. Er unterscheidet dreierlei Wissenschaften: theoretische, praktische und poietische [1]), und unter den ersteren wieder die Physik, die Mathematik und die „erste Philosophie" (Metaphysik; vgl. S. 188. 202), die auch Theologie heißt, während er die praktische Philosophie in die Ethik und Politik zerlegt, aber auch wohl ihr Ganzes Politik nennt. Für uns erscheint es am zweckmäßigsten, der Darstellung des aristotelischen Systems als Haupteinteilung die Unterscheidung der Logik [2]), Metaphysik, Physik und Ethik zugrunde zu legen und diesen Hauptteilen erst am Schlusse noch einiges Weitere beizufügen.

§ 55. Die aristotelische Logik [3]).

Aristoteles hat auf sokratisch-platonischer Grundlage die Logik als eigene Wissenschaft geschaffen. Er nennt sie Analytik, d. h. Anleitung zu der Kunst der Untersuchung, und behandelt sie als wissenschaftliche Methodologie. Das wissenschaftliche Erkennen im engeren Sinne (die ἐπιστήμη) besteht nun nach seiner Ansicht in der Ableitung des Besondern aus dem Allgemeinen, des Bedingten aus seinen Ursachen. Aber die zeitliche Entwicklung des Wissens nimmt den umgekehrten Weg. Hat auch die Seele in ihrer denkenden Natur die Möglichkeit alles Wissens und insofern alles Wissen der Möglichkeit nach in sich, so kommt sie doch

---

[1]) [GOEDECKEMEYER, Die Gliederung d. aristotel. Philos. 1912 unterscheidet die formalen Wissenschaften (Organon u. Rhetorik) und die materialen, die er in Metaphysik und Naturphilosophie gliedert; die letztere zerlegt er in einen theoretischen Teil (Physik) und einen praktischen. Aber die Zugehörigkeit der praktischen Philosophie zur Naturphilosophie läßt sich aus Aristot. nicht erweisen. Die Dreiteilung ist durch Metaph. E 1025 b 18 ff. gesichert.]

[2]) [Über den Namen „Logik" s. § 68 Anf.]

[3]) [S. PRANTL, Gesch. d. Logik im Abendlande. Bd. I 1855. H. MAIER, Die Syllogistik d. Aristot. 2 Tle. 1896/1900.]

zum wirklichen Wissen nur allmählich. Was an sich das Bekanntere und Gewissere ist, ist dies nicht für uns (Anal. post. I 71 b 33 ff. Phys. I 184 a 16); wir müssen die allgemeinen Begriffe aus den einzelnen Beobachtungen abstrahieren, stufenweise von der Wahrnehmung mittelst der Erinnerung zur Erfahrung, von der Erfahrung zum Wissen aufsteigen (Anal. post. II 19. Metaph. *Α* 1 u. a.); und wegen dieser Bedeutung der Erfahrung für das Wissen nimmt Aristoteles die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung nachdrücklich in Schutz, indem er der Meinung ist, die Sinne als solche täuschten uns niemals, aller Irrtum entspringe vielmehr erst aus der falschen Beziehung und Verknüpfung ihrer Aussagen. Die aristotelische Logik zieht daher (in der zweiten Analytik) neben der Beweisführung auch die Induktion in Betracht; beiden aber schickt sie (in der ersten Analytik) die Lehre vom Schlusse voran, der ihre gemeinsame Form ist; nur im Zusammenhang mit der Schlußlehre bespricht Aristoteles selbst Begriff und Urteil.

Ein Schluß ist nun „eine Rede, in der aus gewissen Voraussetzungen etwas Neues hervorgeht“ (Anal. pr. I 24 b 18). Diese Voraussetzungen finden ihren Ausdruck in den Prämissen, also in Sätzen (beides von Aristoteles mit *πρότασις* bezeichnet); ein Satz aber besteht in einer bejahenden oder verneinenden Aussage und ist demnach aus zwei Begriffen (*ὅροι*), einem Subjekt und einem Prädikat, zusammengesetzt (die Kopula wird noch zum Prädikat gerechnet). Aristoteles behandelt jedoch die Begriffe eingehender erst aus Anlaß der Lehre von der Begriffsbestimmung und im Zusammenhang seiner metaphysischen Untersuchungen. Bei den Sätzen oder Urteilen (*ἀπόφανσις*) denkt er nur an die kategorischen Urteile, die er ihrer (jetzt so genannten) Qualität nach in bejahende und verneinende, ihrer Quantität nach in allgemeine, partikuläre und unbestimmte (*π. ἑρμηνείας* in allgemeine, partikuläre und singuläre), ihrer Modalität nach in Aussagen über das Sein, das Notwendigsein und das bloße Möglichsein teilt. Er unterscheidet ferner die beiden Arten

des Gegensatzes, den kontradiktorischen (ἀντίφασις) und den konträren (ἐναντιότης) (vgl. S. 201). Er zeigt, welche Urteile sich einfach und welche sich nur mit Veränderung ihrer Quantität umkehren lassen. Er bemerkt endlich, daß erst aus der Verknüpfung der Begriffe im Urteil der Gegensatz von wahr und falsch entspringe. Den Hauptinhalt dieses Teiles seiner Logik bildet aber die Lehre vom Schluß. Aristoteles ist der erste, welcher im Schluß die Grundform, in der aller Fortschritt der Gedanken sich bewegt, entdeckt und auch den Namen dafür festgestellt hat. Seine in der ersten Analytik niedergelegte Syllogistik stellt die kategorischen Schlüsse in ihren drei Figuren, von denen die zweite und dritte ihre Beweiskraft durch Zurückführung auf die erste erhalten sollen, erschöpfend dar; auf die hypothetischen und disjunktiven geht sie nicht ein.

Aus Schlüssen setzen sich die Beweise zusammen. Die Aufgabe aller Beweisführung (ἀπόδειξις) ist jene Ableitung des Bedingten aus seinen Gründen, in der (s. S. 196) das Wissen als solches besteht. Die Voraussetzungen eines Beweises müssen daher aus notwendigen und allgemeingültigen Sätzen bestehen; und eine vollendete Beweisführung (eine vollendete Wissenschaft) ist nur da, wo das zu Beweisende aus seinen obersten Voraussetzungen durch alle Zwischenglieder abgeleitet ist. Eine solche Ableitung wäre aber nicht möglich, wenn die Voraussetzungen, von denen sie ausgeht wieder abgeleitet werden müßten und so ins unendliche, oder wenn zwischen jenen Voraussetzungen und dem, was daraus abgeleitet werden soll, eine unendliche Zahl von Mittelgliedern läge. Alles vermittelte Wissen setzt daher ein unmittelbares voraus, welches näher ein zwiefaches ist. Sowohl die allgemeinsten Grundsätze, von denen die Beweisführung ausgeht, als das Tatsächliche, auf das jene Grundsätze angewandt werden, müssen uns ohne Beweis bekannt sein; und wie nun die Tatsachen uns durch die Wahrnehmung in unmittelbarer Weise bekannt werden, so erkennt Aristoteles in der Vernunft (νοῦς) das Vermögen einer unmittelbaren, anschauenden und

deshalb auch irrtumsfreien Erkenntnis der allgemeinsten Prinzipien. Ob diese Prinzipien bloß formale seien oder auch inhaltlich bestimmte Begriffe (wie etwa der der Gottheit) in dieser Weise erkannt werden, hat Aristoteles nicht untersucht; als das oberste und unbestreitbarste Prinzip unsers Denkens bezeichnet er den Satz des Widerspruchs, für den er sowohl in seiner logischen wie in seiner metaphysischen Fassung verschiedene, sachlich übereinstimmende Formeln aufstellt[1]). Damit aber doch auch diese Überzeugungen einer wissenschaftlichen Begründung nicht entbehren, tritt bei ihnen an die Stelle des Beweises die Induktion (*ἐπαγωγή*), die eine allgemeine Bestimmung dadurch erhärtet, daß sie ihre tatsächliche Geltung an den sämtlichen unter ihr befaßten Einzelfällen aufzeigt. Allein eine vollständige Beobachtung alles Einzelnen ist, wie sich Aristoteles nicht verbergen kann, unmöglich. Er sieht sich daher nach einer Vereinfachung des indirekten Verfahrens um, und er findet diese nach sokratischem Vorgang darin, daß er der Induktion die Annahmen zugrunde legt, die durch die Zahl oder die Autorität ihrer Verteidiger die Vermutung für sich haben, aus wirklicher Erfahrung geflossen zu sein (die *ἔνδοξα*), und nun durch dialektische Vergleichung und Prüfung dieser Annahmen die richtigen Bestimmungen zu gewinnen versucht[2]). Er hat dieses Verfahren namentlich in den „Aporien“,

---

[1]) [Die Hauptstelle ist Metaph. *Γ* 1005 b 19: *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Den daraus sich unmittelbar ergebenden Satz vom ausgeschlossenen Dritten hat Ar. ebd. 1011 b 23 so formuliert: *οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδέν, ἀλλ' ἀνάγκη φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν*; vgl. Analyt. post. I 72 a 11: *ἀντίφασις* (kontradiktorischer Gegensatz; s. S. 201) *δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὑτήν.* Der Satz des Widerspruchs in Verbindung mit dem seine Kehrseite bildenden Satze der Identität findet sich Metaph. *Γ* 1012 a 26: *τὸ . . . λέγειν τό ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές.* S. Gomperz, Griech. Denker III 52 ff.]

[2]) [Zu unterscheiden von der apodeiktischen wie von der dialektischen Beweisführung ist die eristische, die auf Trugschlüssen beruht. Von den

mit denen er jede Untersuchung zu eröffnen pflegt, mit seltener Meisterschaft und Umsicht geübt, und wenn seine Beobachtung allerdings die Genauigkeit und Vollständigkeit, seine Benutzung fremder Angaben die Kritik nicht selten vermissen läßt, die wir zu verlangen heutzutage gewohnt sind, so hat er doch auch in dieser Beziehung alles geleistet, was sich nach dem Stand und den Hilfsmitteln der wissenschaftlichen Forschung in seiner Zeit billigerweise erwarten ließ.

Teils auf Beweis, teils auf unmittelbarem, durch Induktion zu erhärtendem Wissen beruht nun die Begriffsbestimmung oder Definition (*ὁρισμός*). Wenn alle unsre Begriffe ein Allgemeines, den Dingen einer gewissen Klasse notwendig und immer Zukommendes bezeichnen, so bezeichnet der Begriff in dem engeren Sinn, in dem er Gegenstand der Definition ist, das Wesen der Dinge[1]), ihre Form, abgesehen von ihrem Stoff, das, was sie zu dem macht, was sie sind. Drückt ein solcher Begriff das aus, was vielen, der Art nach verschiedenen Dingen gemein ist, so ist er ein Gattungsbegriff (*γένος*). Tritt zu der Gattung der artbildende Unterschied (*διαφορὰ εἰδοποιός*) hinzu, so entsteht die Art (*εἶδος*); wird diese durch weitere unterscheidende Merkmale näher bestimmt und dieses Verfahren so lange als möglich fortgesetzt, so erhalten wir die untersten Artbegriffe, die ihrerseits nicht mehr in Arten, sondern nur noch in Einzelwesen zerfallen, und diese sind es, welche den Begriff jedes Dinges ausmachen (Anal. post. II 13). Die Begriffsbestimmung soll daher die Merkmale, welche die Ableitung ihres Gegenstandes aus einem Gattungsbegriff vermitteln, nicht allein vollständig,

---

verschiedenen Arten solcher Trugschlüsse handelt die Schrift *π. σοφιστικῶν ἐλέγχων* (s. S. 187).]

1) *Οὐσία, εἶδος, τὸ τί ἐστι, τὸ ὅπερ ὄν, τὸ εἶναι* mit beigefügtem Dativ (wie *τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι*), *τὸ τί ἦν εἶναι*. [Über die Bedeutung der letztgenannten Formel, die Ar. zuerst angewandt hat, s. Phil. d. Gr. II 2³ 208 f.]

sondern auch in der richtigen, dem stufenweisen Fortgang vom Allgemeinen zum Besondern entsprechenden Ordnung enthalten: das wesentliche Hilfsmittel der Begriffsbestimmung ist eine erschöpfende und logisch fortschreitende Einteilung. Was unter denselben Gattungsbegriff fällt, ist der Gattung, was unter denselben Artbegriff fällt, ist der Art nach identisch; was innerhalb derselben Gattung am weitesten voneinander abliegt, ist sich konträr entgegengesetzt (*ἐναντίον*), während zwei Begriffe in kontradiktorischem Gegensatz (*ἀντίφασις*) stehen, wenn der eine die einfache Verneinung des andern (A, non — A) ist (vgl. S. 198). (Daß dieser Gegensatz nur zwischen Sätzen, nicht zwischen unverbundenen Begriffen stattfinden kann, hat Aristoteles wohl deshalb übersehen, weil er die Kopula noch nicht als einen eigentümlichen Bestandteil des Urteils neben Subjekt und Prädikat erkannt hat.) Er fügt aber diesen Arten des Gegensatzes noch den der Verhältnisbegriffe und den des Habens (*ἕξις*) und der Beraubung (*στέρησις*) bei [1]).

Alle unsere Begriffe fallen nun (Kateg. 4. Top. I 9) unter eine oder mehrere von den „Hauptgattungen der Aussagen“ (*γένη* oder *σχήματα τῶν κατηγοριῶν*) oder Kategorien (*κατηγορίαι*), welche die verschiedenen Gesichtspunkte bezeichnen, aus denen die Dinge sich betrachten lassen, während sie selbst keinen höheren Begriff als gemeinsamen Gattungsbegriff über sich haben. Aristoteles zählt ihrer zehn: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, Haben, Wirken, Leiden (*οὐσία* oder *τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποὺ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν*). Die Vollständigkeit dieses Fachwerkes steht ihm fest; aber ein bestimmtes Prinzip für seine Ableitung will sich nicht zeigen, und die Kategorien des Habens und der Lage werden nur in den „Kategorien“ und der Topik genannt, dagegen in allen

---

1) [Über die Vieldeutigkeit des letztgenannten Begriffspaares und sein unklares Verhältnis zu dem konträren und kontradiktorischen Gegensatz s. Phil. d. Gr. II 2³ 216, 1.]

späteren Aufzählungen[1]) übergangen. Auch von den übrigen aber haben nicht alle die gleiche Bedeutung; die wichtigsten sind die vier ersten und unter ihnen die der Substanz, zu der alle andern sich wie das Abgeleitete zum Ursprünglichen verhalten. Eben diese ist es nun, die nach Aristoteles den wesentlichen Gegenstand der „ersten Philosophie“, der sogenannten Metaphysik, bildet.

§ 56. Aristoteles' Metaphysik.

Diese Wissenschaft beschäftigt sich mit der Untersuchung über die letzten Gründe, mit dem Seienden als solchem, dem Ewigen, Unkörperlichen und Unbewegten, das die Ursache aller Bewegung und Gestaltung in der Welt ist; und sie ist deshalb die umfassendste und wertvollste von allen Wissenschaften. Näher gruppiert sich der Inhalt um die drei Fragen nach dem Verhältnis des Einzelnen und des Allgemeinen, der Form und des Stoffes, des Bewegenden und des Bewegten.

1. Das Einzelne und das Allgemeine. Wenn Platon für das ursprünglich und schlechthin Wirkliche nur die Ideen, nur das Allgemeine gelten lassen wollte, das den Inhalt unsrer Begriffe bildet, und wenn er deshalb die Ideen als fürsichseiende Wesenheiten beschrieb, die in ihrem Dasein von den Einzeldingen unabhängig seien, so ist Aristoteles damit nicht einverstanden. Er unterwirft Metaph. *Α* 9. *Μ* 4—10 u. ö. die Ideenlehre und die mit ihr zusammenhängenden Annahmen (vgl. S. 175 f.) einer eindringenden und trotz einzelner Ungerechtigkeiten und Mißverständnisse vernichtenden Kritik, und er hält ihr als besonders entscheidend entgegen, daß das Allgemeine nichts Substantielles sei; daß das Wesen nicht außer den Dingen sein könne, deren Wesen es ist; daß den Ideen die bewegende Kraft fehle, ohne die sie nicht die Ursachen der Erscheinungen sein können. Er seinerseits weiß nur das Einzelne für ein Wirkliches im vollen Sinn, eine Substanz (*οὐσία*) zu halten. Denn wenn

[1]) Anal. post. I 83a 21. b 15. Phys. V 225b 5. Met. *Δ* 1017a 24.

dieser Name nur dem zukommt, was weder von einem andern prädiziert wird noch einem andern als Akzidentelles anhaftet [1]), so ist nur das Einzelwesen ein solches; alle allgemeinen Begriffe dagegen drücken nur gewisse Eigenschaften der Substanzen und auch die Gattungsbegriffe nur das gemeinsame Wesen gewisser Substanzen aus. Auch sie können daher zwar (als *δεύτεραι οὐσίαι*) uneigentlich und abgeleiteterweise Substanzen genannt, aber sie dürfen nicht für etwas außer den Dingen Subsistierendes gehalten werden: sie sind nicht ein *ἓν παρὰ τὰ πολλά*, sondern ein *ἓν κατὰ πολλῶν*. Daß aber freilich zugleich der Form, die immer ein Allgemeines ist im Vergleich mit dem aus Form und Stoff Zusammengesetzten, die höhere Wirklichkeit zuerkannt wird (s. u.), und daß (nach S. 195) nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens, das an sich selbst Frühere und Bekanntere sein soll, ist ein Widerspruch, dessen Folgen sich durch das ganze aristotelische System hindurchziehen [2]).

2. Die Form und der Stoff. So lebhaft indessen der Philosoph das Fürsichsein und die Jenseitigkeit der platonischen Ideen bestreitet, so will er doch die leitenden Gedanken der Ideenlehre so wenig aufgeben, daß seine eigenen Bestimmungen über Form und Stoff vielmehr nur ein Versuch sind, diese Gedanken in einer haltbareren Theorie als die platonische durchzuführen. Den Gegenstand des Wissens, sagt er mit Platon, kann nur das Notwendige und Unveränderliche bilden; alles Sinnliche aber ist zufällig und veränderlich, es kann sowohl sein als nicht sein (ist ein *ἐνδεχόμενον καὶ μὴ εἶναι*); nur das Unsinnliche, das in unsern Begriffen gedacht wird, ist so unveränderlich wie diese selbst. Noch

---

[1]) Kateg. 2a 11: *οὐσία δέ ἐστιν . . . ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.* Vgl. 1a 20 ff.

[2]) [Vgl. zu Punkt 1 Gomperz, Griech. Denker III 58 ff., wo die Widersprüche, in die sich Ar. dadurch verwickelt, daß er auf der einen Seite den Ideen Platons jede Dinglichkeit abspricht und auf der andern selbst den *εἴδη* oder Formen (s. o.) eine Substantialität zuerkennt, scharf hervorgehoben werden.]

wichtiger ist aber für Aristoteles die Erwägung, daß jede Veränderung ein Unveränderliches, alles Werden ein Ungewordenes voraussetze, das näher zweifacher Art ist: das Substrat, das zu etwas wird und an dem die Veränderung sich vollzieht, und die Eigenschaften, in deren Mitteilung an jenes Substrat sie besteht. Jenes Substrat nennt Aristoteles mit einem von ihm dafür gestempelten Ausdruck die ὕλη, den Stoff; diese Eigenschaften mit dem für die platonischen Ideen gebräuchlichen das εἶδος (auch μορφή), die Form. (Andre Bezeichnungen S. 200, 1.) Da das Ziel des Werdens erreicht ist, wenn der Stoff seine Form angenommen hat, ist die Form jedes Dinges seine Wirklichkeit und die Form überhaupt die Wirklichkeit (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) oder das Wirkliche (ἐνεργείᾳ ὄν) schlechthin; da andrerseits der Stoff als solcher zwar noch nicht ist, was in der Folge aus ihm wird, aber doch die Fähigkeit haben muß, es zu werden, ist er die Möglichkeit (δύναμις) oder das Mögliche (δυνάμει ὄν). Denken wir uns den Stoff ohne alle Form, so erhalten wir die „erste Materie" (πρώτη ὕλη), die als bestimmungslos auch das (qualitativ) Unbegrenzte genannt wird, das gemeinsame Substrat aller bestimmten Stoffe, das aber als das bloß Mögliche nie für sich existiert oder existiert hat; dagegen lassen sich die Formen nicht als bloße Modifikationen oder gar als Geschöpfe e i n e r allgemeinsten Form betrachten, jede von ihnen ist vielmehr als diese bestimmte Form ewig und unvergänglich wie die platonischen Ideen, nur daß sie nicht wie diese außer den Dingen ist und bei der Ewigkeit der Welt dies auch nie war. Die Form ist nicht bloß der Begriff und das Wesen jedes Dinges, sondern auch sein Endzweck und die Kraft, die diesen Zweck verwirklicht; und wenn auch diese ihre verschiedenen Beziehungen in der Regel an verschiedene Subjekte verteilt sind und Aristoteles deshalb häufig vier Arten von Ursachen zählt: die materiale, die formale, die bewegende und die Endursache, so fallen doch die drei letztgenannten ihrem Wesen nach und in einzelnen Fällen (wie beim Verhältnis der Seele zum Leibe und

der Gottheit zur Welt) auch tatsächlich zusammen; ursprünglich ist nur der Unterschied der Form und des Stoffes. Dieser zieht sich nun durch alles hindurch: wo sich eines zum andern als das Vollendetere, das Bestimmende und Wirkende verhält, wird jenes als die Form oder das Wirkliche, dieses als der Stoff oder das Potentielle bezeichnet. Tatsächlich erlangt aber freilich der Stoff auch bei Aristoteles eine Bedeutung, die weit über den Begriff der bloßen Möglichkeit hinausführt. Aus ihm stammt die Naturnotwendigkeit (*ἀνάγκη*) und der Zufall (*αὐτόματον* und *τύχη*)[1], die das zweckmäßige Wirken der Natur wie der Menschen beschränken und in dieses eingreifen; auf der Beschaffenheit des Stoffes beruht alle Unvollkommenheit in der Natur, beruhen aber auch so durchgreifende Unterschiede wie der des Himmlischen und Irdischen, des Männlichen und Weiblichen; von dem Widerstand des Stoffes gegen die Form rührt es her, daß sich die Natur nur allmählich von den niedrigeren Gebilden zu den höheren erheben kann; nur aus dem Stoffe weiß es Aristoteles zu erklären, daß die untersten Artbegriffe in eine Vielheit von Individuen auseinandergehen. Es läßt sich nicht verkennen, daß der Stoff dadurch zu einem zweiten, mit eigener Macht ausgestatteten Prinzip neben der Form wird; und so groß die Vorteile sind, die seine Lehre von Form und Stoff, in Verbindung mit dem von ihm neugeschaffenen Begriffspaar „Möglichkeit und Wirklichkeit" und dem Begriff der Bewegung, dem Philosophen für die Erklärung der Erscheinungen gewährt[2]), so störend ist doch die Unklarheit, die (vgl. S. 203)

---

[1]) [Über das Verhältnis des Zufalls zur Notwendigkeit und zum Kausalitätsprinzip sowie über den Unterschied der Ausdrücke *τύχη*, *αὐτόματον* und *συμβεβηκός* vgl. Gomperz, Griech. Denker III 73 ff.]

[2]) [Ein Vorzug seiner Welterklärung ist, daß er zuerst eine Entwicklung, wenn auch nicht im modernen Sinne, der Naturgebilde, insbesondere der organischen, gelehrt hat. Die Begriffe freilich, mit denen er hierbei operiert, leiden nicht nur an Vieldeutigkeit, sondern tragen auch etwas Erkünsteltes an sich und werden von ihm vielfach in unfruchtbarer oder mißbräuchlicher Weise verwendet. Dies gilt namentlich, wie jetzt fast

daraus entsteht, daß die *οὐσία* bald dem Einzelwesen, bald der Form gleichgesetzt wird und die Materie bald in einem abstrakten, bald in einem konkreten Sinne gefaßt wird.

3. Das Bewegende und das Bewegte. Aus dem Verhältnis der Form und des Stoffes geht die Bewegung oder, was dasselbe ist, die Veränderung hervor, der alles in der Welt unterliegt, was einen Stoff an sich hat. Die Bewegung ist nämlich nichts andres als das Wirklichwerden des Möglichen als solchen (*ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον* Phys. III 201 a 10 u. ö.). Den Anstoß zu diesem Wirklichwerden kann aber nur ein solches geben, das schon ist, was das Bewegte durch seine Bewegung erst werden soll. Jede Bewegung setzt daher zweierlei voraus: ein Bewegendes und ein Bewegtes, und auch wenn ein Wesen sich selbst bewegt, muß dieses beides in ihm an verschiedene Elemente verteilt sein, wie im Menschen an Seele und Leib. Das Bewegende kann nur das Aktuelle, die Form sein, das Bewegte nur das Potentielle, der Stoff. Jene wirkt auf diesen dadurch, daß sie ihn reizt, sich der Wirklichkeit, der Formbestimmtheit entgegenzubewegen; denn der Stoff hat seiner Natur nach (sofern in jeder Anlage die Forderung ihrer Betätigung liegt) ein Verlangen (*ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι, ὁρμή*) nach der Form als dem Guten und Göttlichen (Phys. I 192 a 16. II 192 b 18. Metaph. Λ 1072 b 3). Wo daher Form und Stoff sich berühren, entsteht immer und notwendig Bewegung. Und da nun nicht allein Form und Stoff selbst, sondern auch das Verhältnis beider, auf dem die Bewegung beruht, ewig sein muß (denn seine Entstehung wie sein Verschwinden könnte wieder nur durch eine Bewegung bewirkt werden), da auch die Zeit und die Welt, die beide ohne Bewegung nicht gedacht werden können, aufangs- und endlos sind (vgl. § 58 Anf.), so kann die Bewegung nie begonnen haben und nie auf-

---

allgemein zugestanden wird, von der *δύναμις* und *ἐνέργεια*. Vgl. Gomperz, Griech. Denker III Kap. 9. Siebeck, Aristot. 30—42. H. Meyer, Der Entwicklungsgedanke bei Ar. 1909 S. 76.]

hören. Der letzte Grund dieser ewigen Bewegung kann aber nur in einem Unbewegten liegen. Denn wenn alle Bewegung durch die Einwirkung des Bewegenden auf das Bewegte entsteht und somit ein von dem Bewegten verschiedenes Bewegendes voraussetzt, so setzt das letztere, wenn es gleichfalls bewegt ist, seinerseits wieder ein von ihm verschiedenes Bewegendes voraus, und diese Forderung wiederholt sich, solange wir nicht zu einem Bewegenden kommen, das selbst nicht wieder bewegt ist. Wenn es daher kein unbewegtes Bewegendes gäbe, könnte es auch kein erstes Bewegendes und somit überhaupt keine Bewegung, noch weniger eine anfangslose Bewegung geben. Ist aber das erste Bewegende unbewegt, so muß es immateriell, Form ohne Stoff, reine Aktualität sein; denn wo Materie ist, da ist auch die Möglichkeit des Andersseins, der Fortgang vom Potentiellen zum Aktuellen, die Bewegung; nur das Unkörperliche ist unveränderlich und unbewegt. Und da nun die Form das vollkommene Sein ist, der Stoff das unvollkommene, so muß das erste Bewegende das schlechthin Vollkommene sein, in dem die Stufenreihe des Seins zum Abschluß kommt. Da ferner die Welt ein einheitliches, wohlgeordnetes, auf e i n e n letzten Zweck bezogenes Ganzes, die Bewegung der Weltkugel eine einheitliche und stetige ist, kann das erste Bewegende nur e i n e s, nur jener letzte Zweck selbst sein. Das schlechthin unkörperliche Wesen ist aber nur der Geist oder das Denken (*νοῦς*). Der letzte Grund aller Bewegung liegt daher in der Gottheit als dem reinen, vollkommenen, seiner Kraft nach unendlichen Geiste. Die Tätigkeit dieses Geistes kann nur im Denken bestehen, denn jede andre Tätigkeit (jedes *πράττειν* und *ποιεῖν*) hat ihren Zweck außer sich selbst, was bei der des vollkommenen, selbstgenugsamen Wesens undenkbar ist; und dieses Denken kann sich nie im Zustand bloßer Potentialität befinden, sondern es ist unaufhörliche D e n k - t ä t i g k e i t (*θεωρία*). Seinen Gegenstand aber kann nur es selbst bilden; denn der Wert des Denkens richtet sich nach dem seines Inhalts, das Wertvollste und Vollkommenste ist

aber nur der göttliche Geist selbst Das Denken Gottes ist mithin „Denken des Denkens“, und in dieser unwandelbaren Selbstbetrachtung besteht seine Seligkeit. Auch auf die Welt wirkt er nicht dadurch, daß er aus sich herausgeht, sein Denken und Wollen ihr zuwendet, sondern durch sein bloßes Dasein: das schlechthin vollkommene Wesen ist als das höchste Gut auch der letzte Zweck aller Dinge, das, dem alles zustrebt und sich entgegenbewegt [1]); von ihm hängt die einheitliche Ordnung, der Zusammenhalt und das Leben der Welt ab; einen auf die Welt gerichteten göttlichen Willen, eine schöpferische Tätigkeit oder ein Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf hat Aristoteles nicht angenommen [2]).

---

[1]) [Metaph. Λ 1072 b 7, wo von diesem letzten Zwecke gesagt wird: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, τὸ δὲ κινούμενον (über die Lesart s. Bonitz z. d. St.) τἆλλα κινεῖ, d. h. „es bewegt als begehrt, und das von ihm Bewegte (sc. ὁ οὐρανός) bewegt wieder das Übrige“ (s. Bonitz' Übers. d. Metaph. hrsg. v. E. Wellmann S. 258). Diese Sehnsucht der Materie nach dem Göttlichen, die an den platonischen ἔρως erinnert, gehört zu den pantheistischen Züge, von denen der Monotheismus des Ar. durchsetzt ist, und durch die seine Gotteslehre etwas Unklares und Widerspruchsvolles erhält (s. Gomperz, Griech. Denker III 164 ff. 168 f. Vgl. Zeller II 2^2 375 ff.).]

[3]) Die wichtigsten Stellen für die aristotelische Theologie finden sich Phys. VIII 5. 6. 10. Metaph. Λ 6 f. 9 f. De caelo I 9. 279 a 17 ff. Fragm. 12—16. — [Diese Auffassung von der Gottheit und ihrem Verhältnis zur Welt, mit der Gomperz, Griech. Denker III Kap. 18 im wesentlichen übereinstimmt, hat Zeller II 2^3 358—384 näher begründet und dabei (S. 369 f. 371, 1. 374, 2. 379 ff.) die Einwürfe, die F. Brentano, Die Psychologie des Ar. 1867 gegen ihn erhoben hatte, eingehend zurückgewiesen. Hieraus entspann sich ein Streit zwischen den beiden Gelehrten, der neben der vorliegenden Frage namentlich den von B. behaupteten, von Z. geleugneten sogen. „Kreatianismus“ des Ar. (s. S. 224, 1) zum Gegenstand hatte. Auf B.s Angriff in den S.-B. der Wiener Ak. 1882 erwiderte Z. in der Abh. „Über d. Lehre d. Ar. von d. Ewigkeit des Geistes“ (S.-B. d. Berl. Ak. 1882, wiederabgedr. in d. Kleinen Schriften I 263 ff.). Es folgte B.s „Offener Brief“ an Z. 1883, den dieser Deutsche Lit.-Z. 1883 S. 121 f. beantwortete. Neuerdings hat B. seine Gegengründe noch einmal zusammengefaßt und durch neue vermehrt in der Schrift „Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes“ 1911 und gleichzeitig in dem Werke „Ar. und seine Welt-

§ 57. Aristoteles' Physik: Ihr Standpunkt und ihre Grundbegriffe.

Wenn es die „erste Philosophie“ mit dem Unbewegten und Unkörperlichen zu tun hat, bildet den Gegenstand der

---

anschauung“ insbesondere die Theologie und Psychologie des Ar. von seinem Standpunkt aus dargestellt. In seinen scharfsinnigen und gelehrten Ausführungen hat er zwar gezeigt, daß Z. einzelne Stellen des A. nicht richtig gedeutet und andre wichtige übersehen hat, aber es ist ihm nicht gelungen, Z.s Auffassung vom Wirken Gottes als verfehlt und seine eigene Hypothese als die allein berechtigte zu erweisen. Nach B. erscheint die aristotelische Gottheit als ein vollkommenes Wesen, das nicht nur sich selbst denkt, sondern auch den Plan der ganzen Weltordnung als der absolut besten in sich trägt und in seiner Allwissenheit und Allmacht dieses von ihm erkannte Beste durch seine einheitliche Tätigkeit, in welcher Denken, Begehren und Wollen zusammenfallen, zur Verwirklichung bringt. Sie ist daher als die Zweckursache und zugleich als die wirkende-Ursache der Welt in allen ihren Teilen zu betrachten, und dieses ihr Werk umfaßt sie unausgesetzt mit selbstloser Liebe und Fürsorge. Ar. wird bei B. zum Vertreter einer Theodizee im Sinne der später von Leibniz gelehrten, eine Auffassung, die schon deshalb abzulehnen ist, weil Ar. dem Bösen überhaupt keine selbständige Existenz zuschreibt (s. Capelle, Arch. f. G. d. Ph. XX [1907] 173 ff.). Wenn B. aber glaubt, auf diese Weise den Gottesbegriff des Ar. von den inneren Widersprüchen befreit zu haben, die Z. und viele andre Forscher in ihm finden, so übersieht er, daß auch das von ihm gezeichnete Bild der aristotelischen Weltanschauung bei näherer Betrachtung tiefgehende Widersprüche aufweist (s. S. 224, 1). Vgl. Elser, Die Lehre über das Wirken Gottes 1893, der in einer unparteiisch abwägenden Erörterung der Streitpunkte zwischen B. und Z. zu dem Ergebnis kommt, daß viele von B.s Thesen einer genauen und unbefangenen Prüfung der Aussagen des Ar. nicht standhalten. Auch O. Gilbert erklärt sich im 6. Kapitel seiner Griech. Religionsphil. entschieden (vgl. S. 225 Anm.) gegen B.s Ansichten über die aristotelische Lehre vom menschlichen *νοῦς*; dagegen stimmt er in bezug auf die Einwirkung Gottes auf den gesamten Kosmos mit ihm überein. In der Tat weisen mehrere Stellen bei Ar. deutlich auf eine solche Betätigung der göttlichen *ἐνέργεια* hin, während andre ebenso deutlich für eine der Welt abgewandte Selbstbetrachtung des höchsten Wesens sprechen (s. Elser a. a. O. § 5—17). Hier wie in manchen andern Punkten der aristotelischen Metaphysik und Kosmologie liegen Widersprüche und Unklarheiten vor, die durch keine noch so scharfsinnigen Harmonisierungsversuche beseitigt werden können. Mit den grundlegenden An-

Physik das Bewegte und Körperliche, und zwar das, welches den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat. „Die Natur (φύσις) ist der Grund der Bewegung und Ruhe in dem, welchem diese ursprünglich zukommen“ (Phys. II 192 b 20); wie wir uns aber diesen Grund näher zu denken haben, und wie er sich zu der Gottheit verhält, bleibt unklar, und so geläufig es dem Philosophen ist, die Natur wie eine reale in der Welt wirkende Kraft zu behandeln, so wenig gibt ihm doch sein System das Recht zu dieser Hypostasierung.

Unter der Bewegung versteht nun Aristoteles (s. S. 206 f.) im allgemeinen jede Veränderung, jedes Wirklichwerden eines Möglichen, und er zählt in diesem Sinne vier Arten der Bewegung: die substantielle: Entstehen und Vergehen; die quantitative: Zunahme und Abnahme; die qualitative: Umwandlung (ἀλλοίωσις, Übergang eines Stoffes in einen andern); die räumliche (φορά, Ortsveränderung); rechnet dann aber auch wieder nur die drei letztgenannten zur Bewegung im engeren Sinn (κίνησις), während der Begriff der Veränderung (μεταβολή) alle vier umfaßt. Alle andern Arten der Veränderung sind durch die räumliche Bewegung bedingt; und Aristoteles untersucht (Phys. III. IV) eindringender als irgendeiner von seinen Vorgängern die Begriffe, die sich zunächst auf diese Art der Bewegung beziehen. Er zeigt, daß das Unbegrenzte nur potentiell, in der unendlichen Vermehrbarkeit der Zahlen und der unendlichen Teilbarkeit der Größen, nicht aktuell vorhanden sein könne. Er definiert den Raum (τόπος, seltener χώρα), den er aber von dem Ort noch nicht scharf unterscheidet, als die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen, die Zeit als die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Früher und Später (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον), und er folgert daraus, daß es außer der Welt weder Raum noch Zeit gäbe, daß ein leerer Raum (wie gegen die Atomistik

---

schauungen des aristotelischen Systems aber steht, wie mir scheint, die von Z. vertretene Auffassung in besserem Einklange als die von B. verteidigte.]

eingehend ausgeführt wird) undenkbar sei, daß die Zeit, wie jede Zahl, eine zählende Seele voraussetze[1]). Er beweist (um vieles andre zu übergehen), daß die räumliche Bewegung und von den räumlichen Bewegungen die Kreisbewegung die einzige einheitliche und stetige Bewegung sei, die anfangs- und endlos sein kann. — Indessen reicht die räumliche Bewegung und die ihr entsprechende mechanische Naturbetrachtung nach Aristoteles' Überzeugung zur Erklärung der Erscheinungen nicht aus. Er behauptet ihr gegenüber die qualitative Verschiedenheit der Stoffe und bestreitet nicht allein Platons mathematische Konstruktion der Elemente, sondern auch die Atomenlehre mit Gründen, gegen die sich diese in ihrer demokritischen Gestalt und nach dem damaligen Stande der Naturkenntnis nicht schützen ließ. Er sucht ebenso unter Bekämpfung der entgegenstehenden Theorien zu zeigen, daß sich die Stoffe und insbesondre die Elemente qualitativ ineinander umwandeln, indem die Eigenschaften des einen unter der Einwirkung eines andern sich ändern; dieses Verhältnis des Wirkens und Leidens ist aber, wie er glaubt, nur da möglich, wo zwei Körper einander teilweise ähnlich, teilweise unähnlich, d. h. wo sie sich innerhalb derselben Gattung entgegengesetzt sind. Und dementsprechend verteidigt Aristoteles auch die Vorstellung, nach der die Mischung der Stoffe nicht in einem bloßen Gemenge, sondern in der Bildung eines neuen Stoffes aus den miteinander gemischten besteht (chemische Mischung), gegen die mechanischen Theorien[2]). — Noch wichtiger ist ihm aber der Grundsatz, daß sich die Wirksamkeit der Natur überhaupt nicht bloß als eine physikalische, sondern wesentlich nur als

---

[1]) [Eine nähere Erklärung und kritische Würdigung der Auffassung des Raumes und der Zeit bei Gomperz, Griech. Denker III 91 ff.]

[2]) [Daß Aristoteles' Elementenlehre zum größten Teil auf willkürlichen Spekulationen beruht und seine Annahme (s. S. 215) von den „natürlichen Orten" der Elemente und ihrer Umwandlung ineinander einen Rückschritt nicht nur hinter die Atomiker, sondern auch hinter Empedokles und andre ältere Philosophen bedeutet, zeigt Gomperz, Griech. Denker III 46 ff.]

Zwecktätigkeit betrachten lasse. Das Ziel alles Werdens ist die Entwicklung der Potentialität zur Aktualität, die Einbildung der Form in den Stoff. Aus der aristotelischen Lehre von Form und Stoff folgt daher ebenso wie aus der platonischen Ideenlehre ein Übergewicht der teleologischen Naturerklärung über die physikalische. „Die Natur“, erklärt Aristoteles, „tut nichts zwecklos“; „sie strebt immer nach dem Besten“, „sie macht nach Möglichkeit immer das Schönste“; nichts in ihr ist überflüssig, nichts umsonst, nichts unvollständig; in allen ihren Werken, auch den geringsten, ist etwas Göttliches, und selbst die Abfälle verwendet sie wie ein guter Haushalter, um etwas Nützliches hervorzubringen. Daß dem so ist, zeigt die Naturbeobachtung, die uns in der Einrichtung der Welt und in den Naturerzeugnissen im Größten wie im Kleinsten die bewunderungswürdigste Zweckmäßigkeit erkennen läßt. Diese Zweckmäßigkeit aber auch auf eine durchgängige Zwecktätigkeit zurückzuführen, nötigt uns die Erwägung, daß das, was regelmäßig eintritt, sich nicht vom Zufall herleiten läßt; und wenn wir der Natur allerdings keine Überlegung zuschreiben können, beweist dies doch nur, daß sie ebenso wie die vollendete Kunst das Zweckmäßige mit jener unfehlbaren Sicherheit vollbringt, die jede Wahl ausschließt. Der eigentliche Grund der Naturdinge liegt daher in den Endursachen; die materiellen Ursachen dagegen betrachtet Aristoteles mit Platon (vgl. S. 160) zwar als ihre Bedingungen, als unentbehrliches Hilfsmittel (*ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, συναίτιον, τὸ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ*), aber nicht als ihre positiven Ursachen. Welchen Widerstand aber freilich diese Mittelursachen der Zwecktätigkeit der Natur leisten, wie sie diese in ihrem Erfolge beschränken und sie in der irdischen Welt (denn die himmlische hat einen anders gearteten Stoff) zu einem stufenweisen Fortgang vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren nötigen, ist schon S. 205 bemerkt worden[1]).

[1]) Weiteres PhdG.[4] II 2 S. 331, 1. — Die teleologische Welterklärung des Ar. erhebt sich weit über die enge und äußerliche Auffassung, wie sie

§ 58. Das Weltgebäude und seine Teile.

Aus der Ewigkeit der Form und des Stoffes folgt mit der Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung (s. S. 206) auch die des Weltgebäudes, die der Philosoph (s. S. 184) schon früh behauptet hat; die Annahme, daß die Welt zwar entstanden sei, aber ewig dauern werde (vgl. Platons Lehre S. 162 ff.), übersieht, daß Entstehen und Vergehen sich gegenseitig bedingen und nur das unvergänglich sein kann, dessen Natur das eine ebenso ausschließt wie das andre. Selbst in der irdischen Welt sind es immer nur die Einzelwesen, die entstehen und vergehen; die Gattungen dagegen sind anfangslos, und es hat deshalb immer Menschen gegeben; nur daß diese (wie schon Platon annahm) von Zeit zu Zeit durch verheerende Naturereignisse auf weiten Strecken teils vertilgt, teils in den Rohzustand zurückgeworfen werden[1]. Durch

uns bei Sokrates in Xenophons Denkwürdigkeiten entgegentritt (s. S. 116). Die zweckmäßige Gestaltung der Dinge stammt nach ihm nicht von einer außerhalb der Natur liegenden Ursache, etwa einem Weltschöpfer oder Weltordner, sondern sie ist der Natur immanent, die das Prinzip der Bewegung in sich selbst hat. Daher stellt er auch nicht den Menschen in den Mittelpunkt seiner teleologischen Betrachtungen, sondern die Ordnung und den Zusammenhang des Weltganzen. Daß er in der Anwendung dieses Prinzips auf die einzelnen Gebiete und Erscheinungen des Naturlebens vielfach fehlgreift, kann bei dem damaligen Stande der Naturforschung nicht wundernehmen. S. Phil. d. Gr. II 2³ 422 ff. 487 ff. Gomperz, Griech. Denker III 101 ff. Siebeck, Arist. 59 ff. Wl. Tatarkiewicz, Die Disposition der aristotelischen Prinzipien (Philosoph. Arbeiten, herausg. von H. Cohen und P. Natorp, IV 2, Gießen 1910), S. 272 ff. H. Meyer, Natur und Kunst bei Aristoteles. Ableitung und Bestimmung der Ursächlichkeitsfaktoren (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, herausg. von Drerup, Grimme und Kirsch, X 2), 1919.]

[1]) [Vgl. Phil. d. Gr. II 2³ 508. Die Annahme, daß das Menschengeschlecht nicht nur unvergänglich sei, sondern auch von Ewigkeit her existiere, steht mit der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit des Weltgebäudes und der Weltordnung in einem so untrennbaren Zusammenhange, daß sich die eine ohne die andre nicht denken läßt. Wenn Ar. die erstere auch nicht direkt ausspricht, so können wir sie doch aus den Stellen Meteor. 339 b 27, De caelo 270 b 19, Metaph. 1074 b 10 und Polit. 1329 b

diese von ihm zuerst aufgestellte und tief in sein System eingreifende Lehre von der Ewigkeit der Welt kommt der kosmogonische Teil der Physik für Aristoteles in Wegfall: er hat nicht die Entstehung, sondern nur die Beschaffenheit der Welt zu erklären.

Die Grundlage hierfür bildet nun für ihn die Unterscheidung der zwei ungleichen Hälften, aus denen das Weltganze besteht: der Welt über und der unter dem Monde, der himmlischen und der irdischen, des Jenseits (*τὰ ἐκεῖ*) und des Diesseits (*τὰ ἐνταῦθα*). Die unvergängliche Natur der Gestirne und die unwandelbare Regelmäßigkeit ihrer Bewegungen beweist, was Aristoteles auch aus allgemeinen Gründen darzutun versucht, daß sie schon ihrem Stoffe nach von den vergänglichen, einem beständigen Wechsel unterliegenden Dingen verschieden sind. Jene bestehen aus dem Äther, dem gegensatzlosen Körper, der keiner Veränderung außer der Ortsveränderung fähig, und dem von allen Bewegungen nur die Kreisbewegung eigen ist; diese aus den vier Elementen, die untereinander in einem doppelten Gegensatz stehen: dem der Schwere und Leichtigkeit, welcher von der ihnen eigentümlichen geradlinigen Bewegung nach ihren natürlichen Orten herrührt, und dem qualitativen, der sich aus den verschiedenen möglichen Kombinationen der Grundeigenschaften, warm und kalt, trocken und feucht, ergibt (das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken).

---

25 mit Sicherheit erschließen. Was Brentano, Ar.' Lehre vom Urspr. d. menschlichen Geistes 93 ff. gegen die Berechtigung dieses Schlusses einwendet, beruht auf einer unzutreffenden Deutung des allen diesen Stellen gemeinsamen Gedankens, daß die Menschen im Laufe der Zeiten unendlich oft (*ἀπειράκις*, *μᾶλλον δ' ἀπειράκις* oder, wie es an einer Stelle etwas ungenauer heißt, *πολλάκις*) zu denselben Anschauungen gelangt und dieselben Entdeckungen gemacht hätten. Entscheidend ist der Gebrauch des Perfektums an zwei Stellen; aber auch das häufiger angewandte Präsens dürfen wir ebenso auf die Vergangenheit wie auf die Zukunft beziehen, und nach dem Zusammenhange muß es überall auf jene mitbezogen werden.]

Wegen dieses Gegensatzes gehen sie beständig ineinander über; dieser Übergang ist aber für die, welche sich ferner stehen (Erde und Luft, Wasser und Feuer), durch die Umwandlung in eines der zwischen ihnen liegenden Elemente vermittelt[1]). Schon hieraus folgt nun nicht allein die Einheit der Welt, welche durch die des ersten Bewegenden ohnedies sichergestellt ist, sondern auch ihre Kugelgestalt, die aber Aristoteles noch mit vielen andern physikalischen und metaphysischen Gründen zu beweisen sucht. In der Mitte der Welt ruht als ein verhältnismäßig kleiner Teil von ihr die Erde, ihrer Gestalt nach gleichfalls eine Kugel; um sie lagern sich in konzentrischen, kugelförmigen Schichten das Wasser, die Luft und das Feuer (oder genauer: der Wärmestoff, *ὑπέκκαυμα*; denn die Flamme ist *ὑπερβολὴ πυρός*); dann kommen die himmlischen Sphären, deren Stoff um so reiner sein soll, je ferner sie der Erde sind. Die äußerste von diesen Sphären ist der Fixsternhimmel (*πρῶτος οὐρανός*), dessen tägliche Drehung von der ihn raumlos (vgl. S. 211) umgebenden Gottheit bewirkt wird. Die Bewegung jeder Sphäre besteht in einer durchaus gleichmäßigen Drehung um ihre Achse, wie dies Aristoteles mit Platon und der ganzen gleichzeitigen Astronomie voraussetzt, von der ersten Sphäre aber auch eingehend beweist. Wir müssen daher (nach einer von Platon herrührenden Fassung des Problems) die Anzahl von Sphären annehmen und ihnen die Bewegungen beilegen, die vorausgesetzt werden müssen, um die tatsächliche Bewegung der sieben Planeten aus lauter gleichmäßigen Kreisbewegungen zu erklären. Unter dieser Voraussetzung hatte nun Eudoxos (S. 181 f.) die Zahl der Sphären, welche die Bewegung der Planeten bewirken, mit Einschluß der sieben, in denen diese selbst befestigt sind, auf 26, Kallippos auf 33 berechnet. Aristoteles schließt sich an sie an; da sich aber nach seiner Theorie die äußeren Sphären zu den inneren verhalten wie die Form zum Stoff, das Bewegende zum Be-

---

[1]) Vgl. hierzu S. 211.

wegten, so müßte jede allen von ihr umschlossenen ihre Bewegung ebenso mitteilen, wie die äußerste dies tut, indem sie alle bei ihrer täglichen Drehung mit herumführt, und es müßte dadurch die Eigenbewegung jedes Planeten von denen der sämtlichen ihn umschließenden Sphären gestört werden, wenn nicht besondre Vorkehrungen dagegen getroffen wären. Aristoteles nimmt daher an, zwischen den Sphären jedes Planeten und denen des nächstunteren bewegten sich in einer den Bewegungen der ersteren entgegengesetzten Richtung so viele „zurückführende“ (ἀνελίττουσαι) Sphären, als nötig sind, um den Einfluß der einen auf die andern aufzuheben. Ihre Zahl berechnet er auf 22, und indem er diese zu denen des Kallippos hinzufügt, erhält er im ganzen, die Fixsternsphäre mitgerechnet, 56 himmlische Sphären. Jeder von diesen muß aber ebenso wie dem „ersten Himmel“ ihre Bewegung von einer ewigen und unbewegten, also unkörperlichen Substanz, einem ihr zugehörigen Geiste mitgeteilt werden, und es müssen demnach dieser Sphärengeister ebenso viele sein als der Sphären; und die Gestirne werden deshalb auch von Aristoteles als beseelte, vernünftige, hoch über dem Menschen stehende göttliche Wesen gepriesen. Dem jedoch, was er über die Zahl der Sphären und Sphärengeister sagt, will er nicht mehr als Wahrscheinlichkeit beilegen. (Metaph. *Λ* 8. Simpl. zu de caelo 488, 3 ff. Heib.)[1]).

Durch die Bewegung der himmlischen Sphären soll nun infolge der Reibung, namentlich an den Stellen, die unter der Sonne liegen, in der Luft, Licht und Wärme entstehen; dieser Erfolg tritt aber wegen der Neigung der Sonnenbahn in den verschiedenen Jahreszeiten für jeden Ort in verschiedenem Maße ein, und die Folge davon ist der Kreislauf des Entstehens und Vergehens, dieses Abbild des Ewigen im Vergänglichen, das Auf- und Abströmen der Stoffe und die

---

[1]) [Zur Astronomie des Ar. vgl. Gomperz, Griech. Denker III 175 ff., wo auch das Verhältnis seiner Sphärentheorie zu der des Eudoxos und Kalippos, teilweise im Gegensatz zu Schiaparellis und Hultschs Auffassung, näher erörtert wird.]

Umsetzung der Elemente ineinander, woraus alle jene atmosphärischen und irdischen Erscheinungen hervorgehen, mit denen Aristoteles' Meteorologie sich beschäftigt.

§ 59. Die lebenden Wesen.

Der Betrachtung der organischen Natur hate Aristoteles einen großen Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit gewidmet (vgl. S. 187 f.); und konnte er auch hierfür ohne Zweifel schon manche Untersuchung von Naturforschern und Ärzten, wie namentlich die Demokrits, benutzen, so gingen doch seine eigenen Leistungen allen Anzeichen nach über die ihrigen so weit hinaus, daß wir ihn unbedenklich nicht bloß den hervorragendsten Vertreter, sondern auch den Haupturheber der vergleichenden wie der systematischen Zoologie bei den Griechen und, selbst wenn er sein Pflanzenwerk nicht geschrieben haben sollte, jedenfalls wegen seiner Lehrtätigkeit auch den ersten Begründer einer wissenschaftlichen Pflanzenkunde nennen dürfen [1]).

Das Leben besteht in der Fähigkeit, sich selbst zu bewegen. Jede Bewegung setzt aber zweierlei voraus: eine Form, die bewegt, und einen Stoff, der bewegt wird. Dieser Stoff ist der Leib, jene Form ist die Seele des lebenden Wesens. Die Seele ist daher weder ohne Körper noch selbst etwas Körperliches; sie ist ebendamit auch unbewegt, nicht das sich selbst Bewegende, wie Platon wollte; ihre Verbindung mit ihrem Leibe ist die gleiche wie überhaupt die der Form mit dem Stoffe. Als die Form ihres Leibes ist sie ferner auch sein Zweck (vgl. S. 204); der Leib ist nur das Werkzeug der Seele, dessen Beschaffenheit sich nach dieser Bestimmung richtet, und ebendies ist der von Aristoteles zu-

---

[1]) [Die großen Verdienste des Ar. um die Erforschung der organischen Natur werden eingehend gewürdigt, aber auch die Schwächen seiner Betrachtungsweise auf diesem Gebieie dargelegt von Gomperz, Griech. Denker III Kap. 12—14, von denen das letzte seine Bedeutung als Embryologe hervortreten läßt.]

gleich mit dem Worte zuerst gebildeten Begriff des Organischen. Wenn daher die Seele als die erste Entelechie eines organischen Leibes (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ* De an. II 412b 4) definiert wird, so heißt dies: sie sei sein Lebensprinzip, die Kraft, die ihn bewegt und als ihr Werkzeug aufbaut; und es ist deshalb ganz natürlich, daß die Zwecktätigkeit der Natur gerade an den lebenden Wesen am deutlichsten zum Vorschein kommt, weil hier alles von Anfang an auf die Seele und die von ihr ausgehenden Wirkungen berechnet ist. Kann aber jene Zwecktätigkeit den Widerstand des Stoffes schon überhaupt nur allmählich überwinden (vgl. S. 205), so ist das Seelenleben auch an sich selbst von sehr ungleicher Beschaffenheit. Das Leben der Pflanzen besteht in der Ernährung und Fortpflanzung; bei den Tieren kommt dazu die Sinnesempfindung und bei ihrer großen Mehrzahl auch die Ortsveränderung; beim Menschen endlich verbindet sich mit beiden das Denken. Aristoteles nimmt daher, in teilweisem Anschluß an Platon (S. 165 f.), drei Arten von Seelen an, die da, wo sie sich zu einer individuellen Seele verbinden, ebenso viele Teile dieser bilden und sich zueinander so verhalten, daß die höheren nicht ohne die niedrigeren vorkommen, wohl aber diese ohne jene: die ernährende oder Pflanzenseele, die empfindende oder Tierseele, die vernünftige oder Menschenseele. Der fortschreitenden Entwicklung des Seelenlebens entspricht die Stufenreihe der lebenden Wesen [1]), die sich stetig, durch allmähliche Übergänge vermittelt, von den unvollkommensten zu den höchsten erstreckt; daß es aber die gleichen Gesetze sind, von denen diese ganze Reihe beherrscht ist, zeigen die zahlreichen Analogien, die sich zwischen ihren verschiedenen Teilen finden.

---

[1]) [Doch kann diese Stufenreihe nicht als eine zeitlich sich entwickelnde, etwa im Sinne Darwins, gefaßt werden (s. S. 205, 2), da eine solche der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt und der auf der Erde lebenden Wesen (s. S. 213 f.) widersprechen würde. S. Gomperz, III 65. 120 f. H. Meyer, Der Entwicklungsgedanke bei Ar. 1909 S. 87.]

Die unterste Stufe nehmen die Pflanzen ein, die, auf die Funktionen der Ernährung und Fortpflanzung beschränkt, eines einheitlichen Mittelpunktes (*μεσότης*) für ihr Leben entbehren und deshalb noch keiner Empfindung fähig sind. Indessen berührt sie Aristoteles in den erhaltenen Schriften immer nur beiläufig. Um so eingehender beschäftigt er sich darin mit den Tieren[1]; und er macht es sich dabei durchaus zur Aufgabe, mit der genauesten Kenntnis des einzelnen zugleich die seiner Bedeutung für das Ganze und seiner Stellung im Ganzen zu verknüpfen. — Der Körper der Tiere ist aus den gleichteiligen Stoffen (*ὁμοιομερῆ*; vgl. S. 87) zusammengesetzt, die ihrerseits eine Mischung der elementaren sind; unter ihnen ist das Fleisch als Sitz der Empfindung (die Nerven sind erst später entdeckt worden) von besondrer Bedeutung. Der unmittelbare Träger der Seele ist das Pneuma als Grund der Lebenswärme, ein dem Äther verwandter Körper, mit dem sie durch den Samen vom Vater in das Kind übergeht; der Hauptsitz der Lebenswärme ist das Zentralorgan, das bei den blutführenden Tieren das Herz ist; im Herzen wird aus den Nahrungsstoffen, welche die Adern (der Unterschied der Schlag- und Blutadern ist Aristoteles noch unbekannt) ihm zuführen, das Blut gekocht, das teils zur Ernährung des Körpers dient, teils auch (s. u.) die Bildung gewisser Vorstellungen vermittelt. Die Entstehung der Tiere hat verschiedene Formen, die der Philosoph sorgfältig untersucht hat; neben der geschlechtlichen Erzeugung nimmt er auch eine Urzeugung, selbst noch bei einigen Fischen und Insekten, an. Die erstere Art der Entstehung gilt ihm jedoch für die vollkommenere. Bei dieser soll sich der männliche Teil zum weiblichen verhalten wie die Form zum Stoffe, von jenem die Seele, von diesem der Leib des Kindes ausschließlich herstammen; der physiologische Grund dieses verschiedenen Verhaltens soll aber darin liegen, daß das weibliche Geschlecht wegen seiner

---

[1] J. B. Meyer, Aristoteles' Tierkunde 1855.

kälteren Natur das zur Bildung des Zeugungsstoffes dienende Blut nicht vollständig auskochen kann. Die Art, wie sich der Organismus bildet, besteht im allgemeinen in der Entwicklung aus der Wurmform durch die Eiform zur organischen Gestalt. Im einzelnen aber finden sich hinsichtlich ihrer Entstehung wie hinsichtlich ihres Körperbaues, ihrer Wohnorte, ihrer Lebensweise, der Art ihrer Fortbewegung unter den Tieren die eingreifendsten Unterschiede. Aristoteles bemüht sich, den stufenweisen Fortgang vom Niedrigeren zum Höheren, den er annimmt, in allen diesen Beziehungen nachzuweisen; daß es ihm nicht gelungen ist, diesen Gesichtspunkt ohne Schwanken durchzuführen oder, von ihm ausgehend, eine natürliche Klassifikation des Tierreiches aufzustellen, kann nicht überraschen. Unter den neun Klassen von Tieren, die er gewöhnlich aufzählt (lebendiggebärende Vierfüßer, eierlegende Vierfüßer, Vögel, Fische, Wale, Weichtiere, Weichschaltiere, Schaltiere, Insekten) tritt als durchgreifendster Gegensatz der der blutlosen und blutführenden Tiere hervor, von dem er selbst (H. an. III 516 b 22 ff.) bemerkt, daß er mit dem der wirbellosen und Wirbeltiere zusammenfalle.

§ 60. Der Mensch.

Was den Menschen von allen andern lebenden Wesen unterscheidet, ist der Geist (*νοῦς*), der sich bei ihm mit der tierischen Seele verbindet; und auch sein Körperbau und seine niederen Seelentätigkeiten entsprechen der höheren Bestimmung, die sie durch diese Verbindung erhalten. In jenem kündigt sich diese Bestimmung schon durch seine aufrechte Stellung und das Ebenmaß seiner Gestalt an; er hat das meiste und reinste Blut, das größte Gehirn, die höchste Lebenswärme; ihm sind in den Sprachwerkzeugen und der Hand die wertvollsten Organe verliehen. Unter den sinnlichen Seelentätigkeiten ist die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) eine Veränderung, die von dem Wahrgenommenen durch Vermittlung des Leibes in der Seele bewirkt wird, und die

näher darin besteht, daß dem Wahrnehmenden die Form des Wahrgenommenen mitgeteilt wird. Die einzelnen Sinne als solche unterrichten uns aber immer nur über die Eigenschaften der Dinge, auf die sie sich speziell beziehen; und was sie hierüber aussagen (die *αἴσθησις τῶν ἰδίων*), ist immer wahr. Ihre allgemeinen Eigenschaften dagegen, über die wir durch alle Sinne etwas erfahren, Einheit und Anzahl, Größe und Gestalt, Zeit, Ruhe und Bewegung, erkennen wir nicht durch einen einzelnen Sinn, sondern nur durch den Gemeinsinn (*αἰσθητήριον κοινόν*), in welchem die in den Sinnesorganen erzeugten Bilder sich vereinigen; ebenso können wir nur durch ihn die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne vergleichen und unterscheiden, die Bilder, die sie uns liefern, auf Gegenstände beziehen und uns unsrer Wahrnehmung als der unsrigen bewußt werden. Das Organ dieses Gemeinsinnes ist das Herz; das Medium, durch das die Bewegungen der Sinnesorgane zu ihm gelangen, scheint das Pneuma (s. S. 219) zu sein. Wenn sich die Bewegung im Sinnesorgan über die Dauer der Wahrnehmung hinaus erhält, sich in das Zentralorgan fortpflanzt und hier ein erneuertes Auftreten des sinnlichen Bildes hervorruft, entsteht die Einbildung (*φαντασία*; dieses Wort bezeichnet aber auch die Einbildungskraft); und diese kann ebenso wie die Aussagen des Gemeinsinnes nicht bloß wahr, sondern auch falsch sein. Wird eine Einbildung als Abbild einer früheren Wahrnehmung erkannt, worüber man sich freilich gleichfalls nicht selten täuscht, so nennen wir sie eine Erinnerung (*μνήμη*); das bewußte Hervorrufen einer Erinnerung ist die Besinnung (*ἀνάμνησις*) [1]). Das Gedächtnis hat daher seinen Sitz gleichfalls im Gemeinsinn. Eine durch die Verdauung herbeigeführte Veränderung im Zentralorgan bewirkt den Schlaf, ein Erlöschen der Lebenswärme in ihm den Tod. Innere

[1]) [Den Unterschied zwischen *μνήμη* (*μνημονεύειν*) und *ἀνάμνησις* hat Ar. nicht mit voller Klarheit entwickelt, und die Ansichten der Neueren darüber sind daher geteilt. Eine von der obigen abweichende Auffassung s. bei Gomperz, Griech. Denker III 143; vgl. Hicks, Arist. d. an. p. LVI f.]

Bewegungen in den Sinnesorganen oder auch solche, die durch äußere Eindrücke hervorgerufen werden, erzeugen, wenn sie zum Zentralorgan gelangen, die Träume, die deshalb unter Umständen Anzeichen eines im Wachen unbemerkt gebliebenen Vorganges sein können. Wird das Wahrgenommene unter den Gesichtspunkt des Guten oder Übeln gestellt, so entsteht Lust oder Unlust (die somit, wie De an. III 7 andeutet, immer ein Werturteil enthalten) und aus diesen ein Verlangen oder Widerstreben, mit einem Worte ein Begehren. Auch diese Zustände gehen von dem Mittelpunkt der Empfindung (der *αἰσθητικὴ μεσότης* a. a. O. 431 a 11) aus. Zwischen Gefühl und Begehren wird noch nicht schärfer unterschieden, und wenn Aristoteles mit Platon die *ἐπιθυμία* und den *θυμός* als die rein sinnliche und die edlere Form des vernunftlosen Begehrens einander gegenüberstellt, hat er doch den Begriff des *θυμός* nicht genauer bestimmt: er versteht darunter den Zorn, den Mut und das Gemüt[1]).

Alle diese Funktionen gehören aber als solche der animalischen Seele an. Erst im Menschen kommt zu dieser der Geist oder die Denkkraft (der *νοῦς*) hinzu. Während jene mit dem Leibe, dessen Form sie ist, entsteht und vergeht, ist der Geist unentstanden und unvergänglich; er tritt von außen (*θύραθεν*) in den Seelenkeim ein, der vom Vater auf das Kind übergeht[2]), hat kein körperliches Organ, ist keines

---

[1]) [Auf die Affekte geht Ar. weder in der Seelenlehre noch in der Ethik näher ein; dagegen bespricht er sie ausführlich im 2. B. der Rhetorik c. 1 bis 11, wo uns zum ersten Male in der philosophischen Litteratur eine genaue Definition der einzelnen Affekte gegeben wird, die nach Ar. in einer Mischung von Lust und Unlust bestehen und je nach dem Überwiegen der einen oder der andern in Lust- und Unlustaffekte zerfallen.]

[2]) [Näheres hierüber s. Ph. d. Gr. II³ 573 ff. Brentano, Ar.' Lehre usw. (s. S. 209 Anm.) 44 ff. sucht in einer eingehenden und sehr beachtenswerten Erörterung, in der es sich namentlich um die richtige Erklärung der dunklen Stelle D. gen. animal. II 3. 737 a 7 ff. handelt, Zeller gegenüber nachzuweisen, daß der Nus nicht schon in den väterlichen Samen, sondern erst in die fertige Leibesfrucht eintrete und mit dieser bei der Geburt abgehe. Manches scheint hier für B.s Auffassung zu sprechen;

Leidens und keiner Veränderung fähig (ἀπαθής) und wird vom Untergang des Leibes nicht betroffen. Aber als der Geist eines menschlichen Individuums, in Verbindung mit einer Seele, wird er von dem Wechsel ihrer Zustände doch berührt. In dem einzelnen geht das Denkvermögen dem wirklichen Denken voran; sein Geist ist wie eine leere Tafel (vgl. u. S. 254), auf die erst durch das Denken selbst (das heißt aber nicht: durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern: durch die Anschauung der νοητά) ein bestimmter Inhalt eingeschrieben wird, und sein Denken ist immer von sinnlichen Bildern (φαντάσματα) begleitet. Aristoteles unterscheidet daher einen doppelten νοῦς: den, der alles wirkt, und den, der alles wird, den tätigen und den leidenden [1]). Der letztere soll mit dem Körper entstehen und vergehen, während der tätige seiner Natur nach ewig (jener φθαρτός, dieser ἀίδιος) ist. Da aber unser Denken als individuelles nur durch ein Zusammenwirken beider zustande kommt, haben wir keine Erinnerung an das frühere Dasein unsers Geistes, und ebensowenig wird sonst eine von den Tätigkeiten, die nach Aristoteles nur dem aus dem νοῦς und der Seele zusammengesetzten Wesen zukommen [2]), dem körperlosen Geiste vor oder nach dem gegenwärtigen Leben beigelegt werden können [3]). Genauere Bestimmungen über das Wesen der leidenden Vernunft und ihr Verhältnis zur tätigen suchen wir aber freilich bei Aristoteles vergeblich. Wir sehen wohl, daß er in ihr

---

aber die an sich schon schwierige Entscheidung über diesen besonderen Punkt wird noch besonders erschwert durch die Verkoppelung mit der wichtigeren Frage der Präexistenz des menschlichen Geistes (s. S. 224 f., 1.]

[1]) Den letzteren nennt er selbst νοῦς παθητικός, den ersteren bezeichnet er zwar als das ποιοῦν, aber νοῦς ποιητικός findet sich erst bei den Späteren. [Vgl. H. Kurfess, Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. νοῦς ποιητικὸς und παθητικός. Diss. Tübingen 1911.]

[2]) Das διανοεῖσθαι, φιλεῖν, μισεῖν, μνημονεύειν, die nach De an. I 408 b 25 ff. nicht πάθη des νοῦς, sondern des κοινόν sind.

[3]) Das Obige nach De an. III 4. 5. c. 7. 431 a 14 b. 2. c. 8. 432 a 8. I 4. 408 b 18 ff. II 2. 413 b 24. De gen. an II 3; vgl. Phil. d. Gr. II 2[3] 566 ff. 602 ff. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1883 Nr. 49.

ein Band zu gewinnen sucht, das den Zusammenhang zwischen dem *νοῦς* und der animalischen Seele herstellen soll; aber er zeigt uns nicht, wie die verschiedenen Eigenschaften, die er ihr beilegt, sich widerspruchslos vereinigen lassen, und ebensowenig hat er die Frage auch nur aufgeworfen, wo die menschliche Persönlichkeit ihren Sitz hat, wie der körperlose *νοῦς* ohne Erinnerung usw. ein persönliches Leben führen, wie andrerseits das Selbstbewußtsein und die persönliche Lebenseinheit, deren Ausdruck es ist, durch die Verbindung des *νοῦς* mit der tierischen Seele, des Ewigen mit dem Vergänglichen, entstehen, und wie das aus beiden zusammengesetzte Wesen ihr Subjekt sein kann [1]).

[1]) [Brentano hatte in der „Psychol. d. Ar.“ 195 ff. behauptet, Ar. lehre, daß „Gott den unsterblichen Teil der menschlichen Seele schöpferisch hervorbringe“, oder, wie dies S. 199 erläutert wird, daß „durch einen unmittelbaren Akt Gottes der geistige Teil aus nichts gewirkt und zugleich dem leiblichen seine Bestimmtheit als menschlicher Leib gegeben“ werde. Nun findet sich aber bei Ar. weder für noch gegen die Präexistenz des Nus irgendein unzweideutiges Zeugnis, und auch die Lehre von der Schöpfung des Geistes, der sogen. Kreatianismus, läßt sich nicht aus direkten Aussagen des Ar. klar erweisen, sondern höchstens aus einzelnen Stellen erschließen, denen aber andre, anscheinend für die Präexistenz sprechende gegenüberstehen (vgl. Eisler a. a. O. § 21—24). Daher könnte die Entscheidung über die Streitfrage nur aus der Verträglichkeit oder Unverträglichkeit der einen oder der andern Auffassung mit den Grundanschauungen des Stagiriten hergeleitet werden. Und da unterliegt es keinem Zweifel, daß die Annahme einer Schöpfung des menschlichen Geistes mit der aristotelischen Auffassung von der Beschaffenheit und dem Wirken Gottes im Widerspruch steht, und daß vollends eine Schöpfung aus dem Nichts nach Ar. ganz undenkbar ist. Nun hat freilich B. in seiner akademischen Abhandlung und ebenso in seiner jüngsten Streitschrift „Ar.’ Lehre usw.“ 99 ff. (vgl. auch Ar. und seine Weltansch. 133 ff.) seiner These eine etwas andre Fassung gegeben; sie lautet nunmehr, Ar. lehre, „daß der Mensch den unsterblichen Teil seiner Seele durch ein unmittelbares Eingreifen der schöpferischen Kraft Gottes bei seiner Erzeugung empfange“. Aber durch diese Änderung stützt er nicht, wie er glaubt, den Kreatianismus des Ar., sondern entzieht ihm vielmehr jeden Boden; denn wenn Gott den Nus des Menschen so wenig wie seine Seele oder den Menschen als Ganzes erschafft, worin zeigt sich dann bei dem ganzen Vorgange überhaupt noch eine „schöpferische“ Tätigkeit Gottes? B. mag darin recht haben, daß *θεῖος* an den Stellen,

Auf der Verbindung der Vernunft mit den niederen Seelenkräften beruhen nun die Geistestätigkeiten, durch die der Mensch sich über die Tiere erhebt. Die Tätigkeit des *νοῦς* rein als solche ist jedes unmittelbare Ergreifen der höchsten Wahrheiten, dessen schon S. 198 gedacht wurde. Von ihm unterscheidet Aristoteles (mit Platon) das mittelbare Erkennen als *διάνοια* oder *ἐπιστήμη* und von diesem die Meinung (*δόξα*), die sich auf das Nichtnotwendige bezieht, ohne doch dieses oder jenes psychologisch näher zu erklären. Wird das Begehren von der Vernunft geleitet, so wird es zum Willen (*βούλησις*). Die Freiheit des Willens setzt Aristoteles unbedingt voraus und sucht sie mit der Freiwilligkeit der Tugend und der allgemein anerkannten Zurechenbarkeit unsrer Handlungen zu beweisen; und er behauptet deshalb auch, über die letzten Zwecke unsers Handelns, die allgemeinsten sittlichen Werturteile, entscheide unsre Willensbeschaffenheit; die Tugend sei es, von der die Richtigkeit unsrer Ziele abhänge (Eth. N. VI 1144a 6 u. ö.). Dagegen hat die Überlegung festzustellen, was die besten Mittel für jene Zwecke sind. Sofern die Vernunft dieses leistet, heißt sie die überlegende oder praktische Vernunft (*νοῦς* oder *λόγος πρακτικός*, *διάνοια πρακτική*, *τὸ λογιστικόν* im Unterschied vom *ἐπιστημονικόν*), in deren Ausbildung die

---

wo es bei Ar. als Attribut des *νοῦς* erscheint, nicht bloß etwas Gottähnliches oder Immaterielles, sondern geradezu etwas von Gott Empfangenes, Gegebenes, Herstammendes bezeichnet; aber was göttlicher Herkunft ist, braucht deshalb noch nicht von Gott geschaffen zu sein. Läßt doch Gilbert, Griech. Religionsphil. 425 ff., obwohl er den von B. gelehrten, Kreatianismus, „weil antikem Denken konträr", ablehnt (S. 434, 1), den individuellen Nus des Menschen aus dem allgemeinen, göttlichen hervorgehen, indem er sich aus der göttlichen Vernunftsubstanz loslöse, mit der er wesensverwandt sei. — Andrerseits nähert sich Gilbert der von B. Psychol. d. Ar. (vgl. Ar. und seine Weltansch. 132) vertretenen Ansicht über den Unterschied des *νοῦς ποιητικός* und des *νοῦς καθητικός* (s. Windelband-Bonhöffer 240 f., 7). Über die verschiedenen Auffassungen dieses Verhältnisses im Altertum und in der Neuzeit s. Kurfess, Zur Gesch. d. Erklärung der aristot. Lehre vom *νοῦς ποιητ.* u. *παθητ.* 1911.]

Einsicht (φρόνησις) besteht. Genauere Untersuchungen über die inneren Vorgänge, durch welche die Willensakte zustande kommen, die Möglichkeit und die Grenzen der Willensfreiheit, finden wir bei Aristoteles nicht[1]).

§ 61. Die aristotelische Ethik[2]).

Der Zweck aller menschlichen Tätigkeit ist im allgemeinen (wie dies kein griechischer Ethiker bezweifelt) die Glückseligkeit, denn sie allein ist das, was um keines andern, sondern lediglich um seiner selbst willen begehrt wird. Aber den Maßstab, nach dem die Bedingungen der Glückseligkeit bestimmt werden, entnimmt Aristoteles nicht dem subjektiven Gefühl, sondern dem objektiven Charakter der Lebenstätigkeiten: die „Eudämonie“ besteht in der Schönheit und Vollkommenheit des Daseins als solcher; der Genuß, der dem Einzelnen aus dieser Vollkommenheit erwächst, ist nur ihre Folge, aber weder ihr letzter Zweck noch der Grund und das Maß ihres Wertes. Wie für jedes lebende Wesen das Gute in der Vollkommenheit seiner Tätigkeit besteht, so kann es auch für den Menschen, wie Aristoteles ausführt, nur in der Vollkommenheit der eigentümlich menschlichen Tätigkeit bestehen. Diese ist aber die Vernunfttätigkeit, und die ihrer Aufgabe entsprechende Vernunfttätigkeit ist die Tugend. Die Glückseligkeit des Menschen als solche besteht demnach in der Tugend. Oder wenn zwei Arten vernünftiger Tätigkeit und zwei Reihen von Tugenden zu unterscheiden sind, die theoretischen und die praktischen, so bildet die wissenschaftliche oder die reine Denktätigkeit den wert-

---

[1]) [Während Zeller in Ar. einen grundsätzlichen Anhänger der Willensfreiheit sieht (s. Phil. d. Gr. II 2³ 587 ff.), hält ihn Gomperz, Gr. D. III 150 ff. 419 f. für einen im Grunde seines Herzens überzeugten Deterministen, der jedoch den gangbaren menschlichen Meinungen gegenüber die vollen Konsequenzen dieses Standpunktes nicht zu ziehen wagt. Vgl. auch Loening, Gesch. d. strafrechtlichen Zurechnungslehre 1903 S. 153—282.]

[2]) [Vgl. hierzu Gomperz a. a. O. Kap. 20—25.]

vollsten[1]), die praktische Tätigkeit oder die ethische Tugend den zweiten wesentlichen Bestandteil der Glückseligkeit. Dazu muß nun allerdings noch Weiteres hinzukommen. Zur Glückseligkeit gehört Reife und Vollendung des Lebens: ein Kind kann nicht glückselig sein, weil es noch keiner vollkommenen Tätigkeit (*ἀρετή*) fähig ist. Armut, Krankheit und Unglück stören die Glückseligkeit und entziehen der tugendhaften Tätigkeit die Hilfsmittel, die Reichtum, Macht und Einfluß gewähren; Freude an Kindern, Verkehr mit Freunden, Gesundheit, Schönheit, edle Geburt sind an sich selbst wertvoll. Aber das positive, konstituierende Element der Glückseligkeit ist nur die innere Tüchtigkeit, zu der sich die äußeren und leiblichen Güter lediglich als negative Bedingungen verhalten (wie in der Natur die materiellen zu den Endursachen); auch das äußerste Unglück kann einen wackeren Mann nicht elend (*ἄθλιος*) machen, wiewohl es seiner Eudämonie im Wege steht. Ebensowenig bildet die Lust einen selbständigen Bestandteil des höchsten Gutes in dem Sinne, daß sie für sich zum Zweck des Handelns gemacht werden dürfte. Denn wenn sie auch als das naturgemäße Ergebnis jeder vollendeten Tätigkeit von dieser selbst untrennbar ist und die Vorwürfe, die ihr Platon und Speusippos (s. S. 179) gemacht hatten, nicht verdient, so hängt doch ihr Wert ganz und gar von dem der Tätigkeit ab, aus der sie entspringt; sie ist die naturgemäße Vollendung jeder Tätigkeit, ihr unmittelbares Ergebnis (Eth. X 3. 1174 b 31): tugendhaft ist nur der, den das Vollbringen des Guten und Schönen ohne jede Zutat befriedigt, und der dieser Befriedigung alles andre mit Freuden opfert (Eth. I 5—11. X 1—9; vgl. VII 12—15).

Von den Eigenschaften, auf denen die Glückseligkeit hiernach beruht, den Vorzügen des Denkens und des Wollens, den dianoetischen und den ethischen Tugenden, bilden die letzteren den eigentlichen Gegenstand der Etbik. Der Be-

---

[1]) Metaph. Λ 1072 b 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.* Eth. X 7. 1178 b 1 ff.

griff der ethischen Tugend bestimmt sich aber durch drei Merkmale: sie ist eine Willensbeschaffenheit, welche die unsrer Natur angemessene Mitte[1]) einhält, gemäß einer vernünftigen Bestimmung, wie sie der Einsichtige geben wird (*ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* Eth. II 6 Anf.). Diese Bestimmungen werden Eth. I 13—II 9 zunächst im allgemeinen nachgewiesen, sodann wird III 1—8 die erste, III 9—V 15 die zweite, VI die dritte näher ausgeführt.

1. Alle Tugenden beruhen zwar auf gewissen natürlichen Anlagen (*ἀρεταὶ φυσικαί*); aber zur Tugend im eigentlichen Sinne (*κυρία ἀρετή*) werden diese nur dadurch, daß sie von der Einsicht geleitet werden. Andrerseits aber hat die Tugend als ethische ihren Sitz wesentlich im Willen: wenn sie Sokrates aufs Wissen zurückführte, übersah er, daß es sich bei ihr nicht um die Kenntnis der sittlichen Gesetze, sondern um ihre Anwendung, um die Beherrschung der Affekte durch die Vernunft handelt, die Sache der freien Willensentscheidung ist; und Aristoteles widmet deshalb (Eth. III) den Begriffen, welche die verschiedenen Formen der Willensbestimmung bezeichnen, denen des Freiwilligen, Vorsätzlichen usw., eine eingehende Erörterung. Zur Tugend wird aber die Willensbestimmung erst dann, wenn sie eine dauernde Beschaffenheit (*ἕξις*), eine grundsätzlich feststehende Gesinnung ist, wie diese nur bei dem gereiften Menschen vorkommt.

2. Ihrem Inhalt nach betrachtet, ist die Willensbeschaffenheit eine sittliche zu nennen, wenn sie die richtige Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig einhält; worin aber diese bestehe, ist durch die Eigentümlichkeit des Handelnden mitbedingt, denn was für den einen das Richtige ist, kann für

---

[1]) [Diesen zentralen Begriff der aristotelischen Ethik verfolgt H. Kalchreuter, Die *Μεσότης* bei und vor Aristoteles. Tübinger Diss. 1911. Er kommt zu dem Ergebnis, daß ihn Aristoteles aus der Medizin übernommen hat.]

den andern zu viel oder zu wenig sein. Jede Tugend ist daher ein Mittleres zwischen zwei Fehlern, von denen jedoch bald der eine, bald der andre sich weiter von ihr entfernt. Aristoteles weist dies an den einzelnen Tugenden, der Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Freigebigkeit usw. des näheren nach, ohne doch diese so, wie Platon seine Grundtugenden, nach einem bestimmten Prinzip abzuleiten. Am ausführlichsten behandelt er unter ihnen die politische Haupttugend, die Gerechtigkeit, der er das ganze fünfte Buch seiner Ethik (bis über das Mittelalter herab die Grundlage des Naturrechts) gewidmet hat. Als ihre Aufgabe betrachtet er die richtige Verteilung von Vorteilen und Nachteilen (*κέρδος* und *ζημία*); und je nachdem es sich nun hierbei um das öffentliche oder das Privatrecht handelt, unterscheidet er die austeilende (*διανεμητική*, distributiva) und die ausgleichende (*διορθωτική*, correctiva oder richtiger directiva) Gerechtigkeit. Jene hat die Ehren und Vorteile, die den Einzelnen vom Gemeinwesen zufließen, ihrer Würdigkeit gemäß zu verteilen; diese hat dafür zu sorgen, daß teils in den freiwilligen Rechtsgeschäften (*συναλλάγματα ἑκούσια*) der Gewinn und Verlust jedes Kontrahenten, teils in den unfreiwilligen (*συναλλ. ἀκούσια*, obligationes ex delicto) Vergehen und Strafe sich die Wage halten; für jene gilt (wie Aristoteles schief sagt) der Grundsatz der geometrischen, für diese der der arithmetischen Proportion. Das Recht im strengen Sinne, das politische, das von dem väterlichen, dem häuslichen und dem Herrenrecht zu unterscheiden ist, herrscht nur unter Freien und Gleichen; es zerfällt wiederum in das natürliche und das gesetzliche Recht. In einer Berichtigung des zweiten durch das erste besteht die Billigkeit (*τὸ ἐπιεικές*)[1]).

---

[1]) [Wie Gomperz a. a. O. 205 f. bemerkt, ist nach Ar. die Gerechtigkeit nicht, wie die andern Tugenden, ein Mittleres zwischen zwei fehlerhaften Eigenschaften; das Mittlere bezieht sich hier nur auf den „Gegenstand“; das Gerechte hält die Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig an Vorteilen oder Nachteilen (Eth. V 1132 b 18. 1133 b 32).]

3. Wer soll nun aber im gegebenen Fall bestimmen, wo die richtige Mitte liegt. Dies, sagt Aristoteles, ist Sache der *φρόνησις*, d. i. der praktischen Einsicht (vgl. § 60 Schl.), die sich eben durch ihre Beziehung zum Willen von den übrigen dianoetischen Tugenden unterscheidet; denn die einen von diesen richten sich nur auf das Notwendige, wie *νοῦς*, *ἐπιστήμη* (s. hierüber S. 196. 198. 222 f.) und die aus beiden bestehende *σοφία*, die andern, wie die *τέχνη*, beschäftigen sich zwar gleichfalls mit dem Veränderlichen, aber für den Zweck des Hervorbringens, nicht des Handelns (vgl. S. 196).

Von den Tugenden und Fehlern im eigentlichen Sinn, d. h. den richtigen und verkehrten Willensbeschaffenheiten unterscheidet Aristoteles (VII 1—11) noch die Zustände, die weniger aus einer habituellen Willensrichtung als aus der Stärke oder Schwäche des Willens im Verhältnis zu den Affekten entspringen: einerseits die Mäßigkeit und Ausdauer (*ἐγκράτεια* und *καρτερία*), andrerseits die Unmäßigkeit und Weichlichkeit. Er wendet sich endlich (VIII. IX) in der schönen, an den feinsten Beobachtungen und treffendsten Bemerkungen reichen Abhandlung über Liebe und Freundschaft (denn *φιλία* bezeichnet beides) einem sittlichen Verhältnis zu, in dem bereits zum Ausdruck kommt, daß der Mensch seiner Natur nach ein geselliges Wesen, ja daß jeder Mensch mit jedem verwandt und befreundet ist (VIII 1. 1155 a 16 ff. 13. 1161 b 5), und ein gemeinsames Recht alle verknüpft (Rhet. I 13 Anf.). Eben dieser Zug ist nun die Grundlage der Familie und des Staates[1]).

---

[1]) [Döring, Gesch. d. gr. Phil. II setzt in der Darstellung der Philosophie des Ar. (S. 39 ff.) die Ethik an die Spitze und sucht nicht nur seine Lehre vom besten Staate (s. u. S. 234 f.), sondern auch seine Anschauungen auf dem theoretischen und poietischen Gebiete in ihren Grundzügen aus seiner Auffassung des Ethischen abzuleiten; er hält sich daher für berechtigt, ihn mit den älteren Akademikern von Platon zu trennen und der dritten Hauptperiode der griechischen Philosophie zuzuweisen, die er als „Herrschaft der wissenschaftlich begründeten Güterlehre" (360 v. Chr. bis 200 n. Chr.) bezeichnet. Diese Auffassung, die, wie D. zugesteht, mehr auf

§ 62. Die aristotelische Politik[1]).

In der Natur des Menschen liegt der Trieb zur Gemeinschaft mit seinesgleichen (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον Polit, I 2. 1253 a 2), und er bedarf dieser Gemeinschaft nicht allein zur Erhaltung, Sicherung und Vervollkommnung seines physischen Daseins, sondern vor allem deshalb, weil nur in ihr eine gute Erziehung und eine Ordnung des Lebens durch Recht und Gesetz möglich ist (Eth. X 10). Die vollkommene, alle andern umfassende Gemeinschaft ist aber der Staat. Sein Zweck beschränkt sich daher nicht auf die Sicherung des Rechtszustandes, die Abwehr äußerer Feinde und die Erhaltung des Lebens, seine Aufgabe ist vielmehr eine höhere und umfassendere: die Glückseligkeit der Bürger in einer vollkommenen Lebensgemeinschaft (ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία . . . ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους, Pol. III 9. 1280 b 33); und eben deswegen ist der Staat seiner Natur nach früher als der Einzelne und die Familie, wie ja überhaupt die Teile eines Ganzen durch das Ganze als den Zweck, dem sie dienen, bedingt sind (Pol. I 2. 1252 b 27 ff.). Und da nun die Tugend den wesentlichsten Bestandteil der Glückseligkeit bildet, so erkennt auch Aristoteles wie Platon die Hauptaufgabe des Staates in der Erziehung des Volkes zur Tugend, und er mißbilligt es deshalb entschieden, wenn ein Staatswesen statt der friedlichen Pflege der sittlichen und wissenschaftlichen Bildung auf Krieg und Eroberung angelegt ist.

Der Zeit nach gehen aber dem Staate allerdings die Familien und Gemeinden voran. Die Natur führt zu-

---

Vermutungen als auf bestimmten Äußerungen des Ar. selbst beruht, verkennt die grundlegende Bedeutung der Metaphysik als πρώτη φιλοσοφία (s. S. 196, 202) für das ganze aristotelische System.]

[1]) [S. Hildenbrand, Gesch. u. System d. Rechts- u. Staatsphilosophie Bd. I (1860) 342 ff.; Oncken, Die Staatslehre d. Ar. 2 Bde. (1870/75). Gomperz, Griech. Denker III Kap. 26—34. H. v. Arnim, Die politischen Theorien des Altertums (Wien 1910) S. 77 ff.]

nächst Mann und Frau zur Begründung eines Hausstandes zusammen; die Familien breiten sich zu Dorfgemeinden (κῶμαι) aus; die Verbindung mehrerer Gemeinden führt zur Stadtgemeinde (πόλις), die auch Aristoteles von dem Staat noch nicht unterscheidet. Die Dorfgemeinde bildet nun eine bloße Übergangsstufe zum Staat, die in ihm aufgeht. Dagegen zeigt Aristoteles (Pol. II 1 ff.) aufs treffendste, daß Platons Forderung, auch die Familie und das Privateigentum der Staatsgemeinschaft zum Opfer zu bringen, nicht bloß in jeder Beziehung unausführbar sei, sondern auch von einer falschen Vorstellung über diese Gemeinschaft ausgehe; denn der Staat sei kein bloß einheitliches Wesen, sondern ein aus vielen und verschiedenartigen Teilen bestehendes Ganzes. Er selbst behandelt (Pol. I 2. 13. Eth. VIII 14 u. ö.) die Ehe und die übrigen Verhältnisse des Familienlebens mit einem sittlichen Verständnis, wie es uns im Altertum selten begegnet. Dagegen entrichtet auch er dem griechischen Nationalvorurteil und den bestehenden gesellschaftlichen Zuständen seinen Zoll, wenn er den unhaltbaren Versuch macht, die Sklaverei mittelst der Voraussetzung zu rechtfertigen, daß es Menschen gebe, die nur körperlicher Arbeit fähig seien und deshalb von andern beherrscht werden müßten, und daß dieses im allgemeinen das Verhältnis der Barbaren zu den Hellenen sei (Pol. I 4 ff.); und dasselbe gilt von seinen Erörterungen über Erwerb und Besitz (I 8 ff.), in denen er nur die Erwerbsarten als natürliche gelten lassen will, die der Befriedigung der Bedürfnisse unmittelbar dienen, alle Geldgeschäfte dagegen mit Geringschätzung und Mißtrauen behandelt und alle „banausischen“ Tätigkeiten des freien Mannes unwürdig findet.

In seiner Lehre über die Staatsverfassungen stellt Aristoteles nicht, wie Platon (S. 170 ff.) im Staat, eine einzige Verfassung als die allein richtige dar, alle anderen als verfehlte; er sieht vielmehr ein, daß sich die Verfassungseinrichtungen nach dem Charakter und Bedürfnis des Volkes richten müssen, für das sie bestimmt sind, daß für ver

schiedene Verhältnisse Verschiedenes richtig und auch das an sich selbst Unvollkommene doch möglicherweise das Beste sein kann, was sich unter den gegebenen Bedingungen erreichen läßt. Wenn nämlich die *Richtigkeit* der Verfassungen von der Bestimmung des Staats*zwecks* abhängt und richtige Verfassungen die sind, für die das gemeine Beste, nicht der Vorteil der Regierenden den letzten Zweck des Staatswesens bildet, alle andern dagegen verfehlte, so hängt die *Form* der Verfassung von der Verteilung der politischen Gewalt ab. Diese hat sich aber nach der tatsächlichen Bedeutung der verschiedenen Volksklassen für das Staatswesen zu richten; denn eine Verfassung ist nur dann lebensfähig, wenn ihre Freunde stärker sind als ihre Gegner, und sie ist nur dann gerecht, wenn sie den Bürgern, soweit sie sich gleichstehen, gleiche, soweit sie ungleich sind, ungleiche politische Rechte zuerkennt (vgl. S. 229 über die ausgleichende Gerechtigkeit). Die wichtigsten Unterschiede unter den Bürgern betreffen aber ihre „Tugend" (d. h. ihre persönliche Tüchtigkeit in allem dem, wovon das Wohl des Staates abhängt), ihr Vermögen, ihre edle oder unedle Abkunft, ihre Freiheit. Wiewohl daher Aristoteles die herkömmliche Unterscheidung der Verfassungen nach der Zahl der Regierenden sich aneignet und demnach (mit Platon Polit. 300 ff.; vgl. S. 172) sechs Hauptverfassungsformen zählt: Königtum, Aristokratie, Politie[1]) (Eth. VIII 12. 1160 a 33 auch Timokratie genannt) als richtige, Demokratie, Oligarchie, Tyrannis als verfehlte (ἡμαρτημέναι, παρεκβάσεις), so unterläßt er es doch nicht, zu bemerken, daß jener Zahlenunterschied nur ein abgeleiteter sei: das Königtum entstehe naturgemäß, wenn einer, die Aristokratie, wenn eine Minderzahl alle andern an Tüchtigkeit so übertreffe, daß sie die geborenen Herrscher seien, die Politie,

---

[1]) [Ar. gebraucht das Wort πολιτεία hier in dem engeren Sinne von Volksherrschaft; später wurde in dieser Bedeutung δημοκρατία üblich (vgl. übrigens schon Thuk. II 37, 1. Herod. VI 43 δημοκρατέεσθαι), während man (seit Polybios) die Ausartung der Demokratie ὀχλοκρατία nannte.]

wenn alle Bürger an Tüchtigkeit sich annähernd gleichstehen (was aber freilich im wesentlichen nur hinsichtlich der kriegerischen Tüchtigkeit der Fall sein werde); die Demokratie, wenn die Masse der Unbemittelten und Freien, die Oligarchie, wenn die Minderzahl der Reichen und Edelgeborenen, die Tyrannis, wenn ein Einzelner als Gewaltherrscher die Leitung des Staates in der Hand habe; und nach denselben Rücksichten richte sich in den gemischten Verfassungen der Anteil des einen oder andern Elements an ihnen (III 6—13, vgl. 17. 1288a 8 ff. IV 4. 11 f. VI 2 u. a. St.). Es läßt sich aber allerdings nicht verkennen, daß er diese verschiedenen Gesichtspunkte nicht vollständig in Übereinstimmung zu bringen und nicht ohne Schwanken durchzuführen vermocht hat.

Seiner Schilderung des „besten Staates" (VII f., eigentlich IV f., vgl. S. 189 f.) legt Aristoteles, wie Platon, die Verhältnisse einer griechischen Stadtrepublik zugrunde. Einer griechischen; denn nur bei den Hellenen findet er mit Platon die Eigenschaften, welche die Vereinigung von Freiheit und staatlicher Ordnung möglich machen. Einer Republik; denn für das Königtum in seinem Sinn (III 14 ff.) weiß er die Bedingungen nur etwa in der heroischen Vorzeit zu finden; in seiner Zeit, glaubt er (V 10. 1313a 3 ff.), könne kein Einzelner mehr über alle andern so hoch emporragen, daß ein freies Volk seine Alleinherrschaft willig ertragen würde [1]). Sein Musterstaat ist eine „Aristokratie", die der platonischen in ihrem Grundgedanken nahe genug steht, soweit sie sich auch in seiner Auffassung von ihr entfernt. Alle Staatsbürger sollen zwar zur Teilnahme an der Staatsverwaltung berechtigt

---

[1]) [Dieses unbedingte Festhalten an dem Ideal eines griechischen Stadtstaates wäre kaum verständlich, wenn Ar. die Zeichen der Zeit zu deuten gewußt und erkannt hätte, daß durch den Siegeszug Alexanders die politischen Machtverhältnisse völlig umgewälzt wurden und in Zukunft nicht mehr die hellenische *πόλις*, sondern die Monarchie die von ihm gestellte Forderung der Unabhängigkeit (*αὐτάρκεια*, s. S. 231) erfüllen sollte. S. Gomperz a. a. O. 280 f. 298 f. 311.]

sein und zur Ausübung dieses Rechts berufen werden, wenn sie in die höhere Altersklasse vorrücken. Aber Bürger sollen in dem besten Staate nur die sein, die durch ihre Lebensstellung wie durch ihre Bildung zu seiner Leitung befähigt sind. Aristoteles verlangt daher einerseits, wie Platon in den Gesetzen, daß alle körperliche Arbeit, Landbau und Gewerbe von Sklaven oder Metöken besorgt werde; und andrerseits schreibt er eine durchaus vom Staat geleitete Erziehung vor, die der von Platon geforderten sehr nahe kommt. Indessen ist weder der Abschnitt über die Erziehung noch die Schilderung des besten Staates überhaupt in unserm unvollendeten Werke zum Abschluß gebracht; so ist z. B. die Frage, inwieweit sich der Staat der wissenschaftlichen Erziehung annehmen soll, nicht berührt.

Neben seinem Musterstaat hat Aristoteles (IV—VI) auch die unvollkommenen Staatsformen mit eindringender Sorgfalt besprochen. Er unterscheidet die verschiedenen Arten der Demokratie, Oligarchie und Tyrannis, die sich teils aus der verschiedenen Beschaffenheit der Regierenden, teils daraus ergeben, daß die Eigentümlichkeit jeder Verfassungsform bald gemäßigter, bald rücksichtsloser durchgeführt wird. Er untersucht die Bedingungen, von denen die Entstehung, die Erhaltung und der Untergang jeder Staatsform abhängen, und die ihr entsprechenden Einrichtungen und Verwaltungsgrundsätze. Er fragt endlich, welche Verfassung sich für die Mehrzahl der Staaten und unter den gewöhnlichen Verhältnissen am besten eigne, und er antwortet: es sei dieses eine solche Verbindung oligarchischer und demokratischer Einrichtungen, durch die der Schwerpunkt des Staatslebens in den wohlhabenden Mittelstand verlegt werde; denn damit werde seinem Gange jene Stetigkeit und jenes Einhalten der richtigen Mitte gesichert, welche die beste Bürgschaft für die Dauer einer Verfassung in sich trägt und den ethischen Grundsätzen des Philosophen am besten entspricht. Aristoteles nennt diese Staatsform „Politie“, erklärt sich aber nicht über ihr Verhältnis zu der gleichnamigen, die er unter den

richtigen Verfassungen aufgeführt, aber nicht genauer geschildert hat (s. S. 233, 1). Ihr steht die, welche „gewöhnliche Aristokratie" genannt wird (IV 7), nahe. Auch dieser Teil der aristotelischen Politik ist jedoch nicht zu Ende geführt.

§ 63. Rhetorik und Kunstlehre; Aristoteles' Verhältnis zur Religion.

Eine gewisse Mittelstellung zwischen den „praktischen" und den „poietischen" Wissenschaften nimmt die Rhetorik ein. Einesteils wird sie nämlich als Kunstlehre (τέχνη) bezeichnet, andernteils als ein Nebenzweig der Dialektik (in dem S. 187 besprochenen Sinn) und der Politik oder Ethik, eine Verwendung jener für die Zwecke dieser. Die Aufgabe des Redners besteht in der Überzeugung durch Wahrscheinlichkeitsgründe, die der Rhetorik in der kunstmäßigen Anleitung dazu auf den verschiedenen Gebieten, auf welche die beratende, die gerichtliche und die epideiktische Rede sich beziehen. Die Hauptsache ist daher für sie die Lehre von der rednerischen Beweisführung, der B. I. II der Rhetorik gewidmet ist (über B. III S. 191, 1); neben ihr legt Aristoteles dem, worin die Rhetorik bis dahin ihre Stärke zu suchen gewohnt war, der Erregung von Zorn oder Mitleid, der zierlichen Sprache, dem kunstvollen Vortrag, nur einen sehr untergeordneten und bedingten Wert bei.

Von den schönen Künsten scheint Aristoteles nur die Dichtkunst in eigenen Werken behandelt zu haben, und da uns seine Poetik auch nur verstümmelt erhalten ist (vgl. S. 191), läßt sich den Schriften des Philosophen nicht bloß keine vollständige ästhetische Theorie, sondern auch keine vollständige Kunstlehre entnehmen. Der Grundbegriff der heutigen Ästhetik, der Begriff des Schönen, bleibt bei Aristoteles so unbestimmt wie bei Platon (s. S. 174) und wird von dem des Guten nicht genauer unterschieden. Die Kunst stellt er wie dieser unter den Gesichtspunkt der Nachahmung (μίμησις); aber das, was sie nachahmend darstellt, ist nach

ihm nicht die sinnliche Erscheinung, sondern das innere Wesen der Dinge, nicht was geschehen ist, sondern was der Natur der Sache nach zu geschehen hat (das *ἀναγκαῖον ἢ εἰκός*): ihre Gestalten sind Typen (*παραδείγματα*) allgemeiner Gesetze; und die Poesie ist deshalb wertvoller und steht der Philosophie näher als die Geschichte (Poet. 9. 15)[1]). Und eben hierauf beruht auch ihre eigentümliche Wirkung. Wenn Aristoteles (Pol. VIII 5. 7) zunächst von der Musik bemerkt, daß sie einem vierfachen Zwecke diene: der Unterhaltung (*παιδιά*), der sittlichen Bildung (*παιδεία*), der genußreichen Beschäftigung (*διαγωγή*, mit *φρόνησις* zusammengestellt) und der „Reinigung“ (*κάθαρσις*), und wenn sich alle Kunst in einer von diesen Richtungen gebrauchen läßt, so kann die bloße Unterhaltung überhaupt nie ihr letzter Zweck sein; die drei andern Wirkungen aber beruhen alle darauf, daß das Kunstwerk in dem Einzelnen allgemeingültige Gesetze zur Anschauung und Anwendung bringt. Auch die Katharsis, d. h. die Befreiung von störenden Gemütsbewegungen wird man nicht mit Bernays u. a. bloß darin finden können, daß den Affekten Gelegenheit gegeben werde, sich durch Betätigung zu entladen; sondern als künstlerische kann sie nur durch eine solche Erregung von Gemütsbewegungen bewirkt werden, bei der diese einem festen Maß und Gesetz unterworfen und von den eigenen Erlebnissen und Zuständen auf das alle Menschen Gemeinsame hingelenkt werden. In diesem Sinn ist die berühmte Definition der Tragödie[2]) zu verstehen.

---

[1]) *φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν* (1451 b 5).

[2]) Poet. 6. 1449 b 24 ff.: *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν* (die Arten des *ἡδυσμ. λόγ.*, nämlich *λέξις* und *μέλος*) *ἐν τοῖς μορίοις* (Dialog und Chöre), *δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* [Das Wichtigste aus der immer mehr anschwellenden Literatur über Ar.s Auffassung der Kunst, insbesondre der tragischen, s. bei Überweg-Prächter, Grundr. I[11] S. 420 f. 144*. 240* f. Neuerdings nimmt Knoke, Begriff d. Tragödie nach Ar. (1906) an, daß in der angeführten Stelle die eigentliche Definition mit

Über die Religion hat sich Aristoteles nur vereinzelt geäußert. Seine eigene Theologie ist ein abstrakter Monotheismus, der jedes Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf ausschließt (vgl. S. 208); und wenn er auch in der Natur und ihrer Zwecktätigkeit und noch unmittelbarer im menschlichen Geist etwas Göttliches sieht, liegt ihm doch der Gedanke, irgendeinen Erfolg auf andre als natürliche Ursachen zurückzuführen, so fern, daß der sokratische Vorsehungsglaube auch in der Form, in der ihn Platon sich angeeignet hatte (s. S. 174), bei ihm keinen Raum findet. Ebenso fehlt ihm der Glaube an eine jenseitige Vergeltung[1]). Er erkennt

den Worten δι' ἀπαγγελίας zu Ende sei und das darauffolgende die spezifische Wirkung enthalte, die nicht eigentlich zum Wesen des Begriffes gehöre (als ob das Spezifische nicht gerade ein wesentlicher Bestandteil des Begriffsinhaltes wäre!), und sucht dann nachzuweisen, daß in diesen Schlußworten die Reinigung der beiden Affekte von ihrer Erregung scharf zu scheiden und demgemäß hinter δι' ἐλέου κ. φόβου zu interpungieren sei. Eine befriedigende Lösung der vielumstrittenen Katharsisfrage ist damit schwerlich gegeben. In der Hauptsache besteht doch wohl auch heute noch das Ergebnis der Bernaysschen Untersuchung zu Recht, wonach die Reinigung in der Tragöde als eine erleichternde Entladung der durch das Kunstwerk erregten Affekte anzusehen ist, die sich mit analogen Erscheinungen auf medizinischem Gebiet vergleichen läßt. Wie wir uns aber diesen psychologischen Vorgang des näheren vorzustellen haben, läßt sich bei dem Stillschweigen, das Ar. in der Poetik hierüber beobachtet, nicht mit Sicherheit ermitteln. Auch die im Text gegebene Erklärung ist nur durch Vermutung aus dem ganzen Geiste des Systems gewonnen. — Bernays' Auffassung hat eine neue Stütze erhalten durch den von W. Süss, Ethos (1910) 84 ff. erbrachten Nachweis, daß die Lehre von der Katharsis bei Ar. und die ihr verwandte Anschauung in Platons Staat bereits bei Gorgias (Hel. § 8—14) in ihrem Kerne vorgebildet ist, und zwar, wie aus einzelnen Wendungen deutlich hervorgeht, in dem Sinne, daß sich die tragische Katharsis nach der Analogie körperlicher Heilungsprozesse vollzieht. Über das Verhältnis der aristotelischen Auffassung zur platonischen s. Finsler, Pl. u. d. aristotel. Poetik (1900) 177.]

[1]) [Eine solche Vergeltungslehre glaubt Brentano, Ar. u. seine Weltansch. 142 ff. dem Stagiriten als eine notwendige Konsequenz seiner Auffassung vom menschlichen Nus, wie er (B.) sie voraussetzt (s. S. 224 f., 1), zuschreiben zu müssen und entwirft von dem seligen Leben der abgeschiedenen Menschengeister ein farbenreiches Gemälde, von dem sich in den erhaltenen

in der Gottheit den letzten Grund für den Zusammenhalt, die Ordnung und Bewegung des Weltganzen, aber alles Einzelne darin soll rein natürlich erklärt werden; er verehrt sie mit bewundernder Liebe, aber er verlangt von ihr keine Gegenliebe und keine spezielle Fürsorge. Auch in der Religion seines Volkes liegt daher für ihn die Wahrheit, die er ihr wie jeder allgemeinen und unvordenklichen Überzeugung zugesteht, nur in dem Glauben an eine Gottheit und an die göttliche Natur des Himmels und der Gestirne; das Weitere dagegen sind mythische Zutaten, die der Philosoph teils von der Neigung der Menschen zu anthropomorphistischen Vorstellungen, teils von politischer Berechnung herleitet (Metaph. VII 8. 1074 a 38 ff. De caelo I 3. 270 b 16. II 1. 284 a 2. Meteor. I 3. 339 b 19. Pol. I 2. 1252 b 24). Im Staate will er aber die bestehende Religion aufrechterhalten wissen, und ihre Umgestaltung etwa in der Art, wie sie Platon nötig gefunden hatte, wird nicht verlangt[1]).

§ 64. Die peripatetische Schule.

Nach dem Tode ihres Stifters bekam die peripatetische Schule an seinem treuen Freunde, dem gelehrten und be-

---

Werken des Ar. keine Spur findet, und das überdies mit inneren Widersprüchen behaftet ist. Dieses ganze Phantasiegebilde beruht auf der Annahme, daß die einzelnen Menschengeister auch nach dem Tode ein selbständiges, individuelles Dasein führen. Diese Annahme aber ist unvereinbar mit der Lehre des Ar., nach der mit dem Zerfall des Leibes im Tode auch die menschliche Psyche und sogar der *νοῦς παθητικός* vergehen und nur die reine, göttliche Vernunft übrigbleibt. S. Gilbert a. a. O. 432 f., der sicherlich der Anschauung des Ar. weit näher kommt als B., wenn er den Nus nach dem Tode, „aller individuellen Beschränktheit ledig, nur in der reinen Welt der begrifflichen Gedanken“, „vereint mit der Gottesvernunft“ leben läßt.]

[1]) [Eine systematische Darstellung der Erziehungslehre des Artstoteles sucht aus dessen Schriften zu gewinnen O. Willmann, Aristoteles als Pädagog und Didaktiker (Die großen Erzieher. Herausg. v. R. Lehmann. Bd. II). 1909. Hier ist S. 25 auch von seinen geläuterten religiösen Anschauungen die Rede: vgl. z. B. Sen. quaest. nat. VII 30, 1 (Arist. Fragm. ed. Heitz S. 55).]

redten Theophrastos aus Eresos auf Lesbos (nach Diog. V 36. 40. 58 288/6 v. Chr. 85 Jahre alt gestorben) einen Vorsteher, der durch seine lange und erfolgreiche Lehrtätigkeit und seine zahlreichen, das ganze Gebiet der Philosophie umfassenden Schriften[1]) ungemein viel zu ihrer Ausbreitung und Befestigung beitrug, wie er ihr auch ein eigenes Grundstück hinterließ. Als Philosoph hielt er sich zwar im ganzen durchaus auf dem Boden des aristotelischen Systems, war aber bestrebt, es im einzelnen mit selbständiger Forschung zu ergänzen und zu berichtigen. Die aristotelische Logik erhielt durch ihn und Eudemos verschiedene Erweiterungen und Änderungen; die wichtigsten bestehen in der abgesonderten Behandlung der Lehre von den Sätzen, der Beschränkung ihrer Modalitätsunterschiede auf den Grad der subjektiven Gewißheit, der Bereicherung der Syllogistik durch die Lehre von den „hypothetischen" Schlüssen, zu denen aber auch die disjunktiven gerechnet werden. Theophrast fand ferner, wie das Bruchstück seiner metaphysischen Schrift (Fr. 12) zeigt, in wesentlichen Bestimmungen der aristotelischen Metaphysik, wie namentlich in denen über die Zwecktätigkeit der Natur und über das Verhältnis des ersten Bewegenden zur Welt, Schwierigkeiten, von denen wir nicht wissen, wie er sie gelöst hat; an jenen Bestimmungen selbst hat er jedoch, wie wir annehmen müssen, festgehalten. Er modifiziert die Lehre des Aristoteles von der Bewegung und stellte seiner Definition des Raumes erhebliche Bedenken entgegen; während er allerdings in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle der aristotelischen Physik folgt und so namentlich ihre Lehre von der Ewigkeit der Welt (vielleicht gegen den Stoiker Zenon) verteidigt (bei Philon De aetern. mundi c. 23 ff. Doxogr. 486 ff.). — Seine beiden noch vorhandenen Werke,

---

[1]) [Die erhaltenen und die Überbleibsel der verlorenen sind von Schneider (1818 ff.) und Wimmer (1854. 1862) herausgegeben; vgl. auch S. 7. Über Th.s Bedeutung als Philosoph und Forscher handelt eingehend Gomperz, Griech. Denker III Kap. 39—42.]

von denen das erste (*π. φυτῶν ἱστορίας*) eine Systematik der Pflanzenkunde mit Einschluß der Pflanzengeographie, das zweite (*π. φυτῶν αἰτιῶν*) eine Art von Pflanzenphysiologie enthält, schließen sich in ihren leitenden Gedanken im ganzen an Aristoteles an; durch seine meisterhafte Verarbeitung eines außerordentlich reichen Pflanzenmaterials und seine große Feinheit der Beobachtung[1]) aber ist Theophrast auf diesem Gebiete bahnbrechend geworden und der Lehrer der Pflanzenkunde bis über das Mittelalter hinaus geblieben. Die menschliche Denktätigkeit bezeichnete er, von Aristoteles abweichend, als eine Bewegung der Seele und hob die Bedenken, die der Unterscheidung der leidenden und der tätigen Vernunft entgegenstehen, eingehend hervor, ohne jedoch diese Unterscheidung deshalb aufzugeben. Seiner Ethik, die er in mehreren Schriften niedergelegt und mit großer Menschenkenntnis ins einzelne ausgeführt hatte[2]), wird von stoischen Gegnern Überschätzung der äußeren Güter vorgeworfen; indessen findet zwischen ihm und seinem Lehrer in dieser Beziehung höchstens ein leichter Gradunterschied statt. Weiter entfernt er sich von diesem durch seine Abneigung gegen die Ehe, von der er eine Störung der wissenschaftlichen Tätigkeit befürchtet, und seine Mißbilligung der blutigen Opfer und des Fleischgenusses, die er mit der Verwandtschaft aller lebenden Wesen begründete[3]). Dagegen folgt er nur seinem Vorgang (s. S. 230), wenn er erklärt, daß alle Menschen, nicht bloß die Volksgenossen, von Natur miteinander verbunden und verwandt seien.

---

[1]) [Vgl. hierzu H. Bretzl, Botanische Forschungen des Alexanderzugs. Leipzig 1903.]

[2]) [Hierher gehört auch die Schilderung menschlicher Fehler, die uns in den *Χαρακτῆρες* (hrsg., erkl. u. übers. von der Philolog. Gesellsch. zu Leipzig 1897; hrsg. von Diels Oxford 1909) erhalten ist und im großen und ganzen von Th. selbst herzurühren scheint.]

[3]) [Vgl. J. Bernays, Theophrastos Schrift über die Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit. Berlin 1866.]

Neben Theophrast ist **Eudemos** aus Rhodos, der gleichfalls als Lehrer der Philosophie, wohl in seiner Vaterstadt, wirkte, der angesehenste unter den persönlichen Schülern des Stagiriten. Durch seine gelehrten historischen Werke (s. S. 7) erwarb er sich um die Geschichte der Wissenschaft ein großes Verdienst. In seinen Ansichten entfernte er sich noch weniger als Theophrast von seinem Lehrer: Simplikios nennt ihn Phys. 411, 15 seinen treuesten (*γνησιώτατος*) Schüler. In der Logik schloß er sich Theophrasts Verbesserungsvorschlägen an; seine Physik hielt sich, wie ihre Bruchstücke [1]) beweisen, fast durchaus, und nicht selten wörtlich, an die aristotelische. Der wichtigste Unterschied zwischen seiner (in die aristotelische Sammlung aufgenommenen) Ethik und der des Aristoteles besteht in der Verbindung, in die er die Ethik nach Platons Vorgang mit der Theologie bringt. Er leitet nämlich teils die Anlage zur Tugend von der Gottheit her, teils faßt er die Theorie, in der Aristoteles das höchste Glück gesucht hatte, bestimmter als Gotteserkenntnis und will den Wert aller Dinge und Handlungen an ihrem Verhältnis zu dieser gemessen wissen. Die innere Einheit aller Tugenden findet er in der Liebe zum Guten und Schönen um seiner selbst willen, der *καλοκἀγαθία*.

Ein dritter Aristoteliker, **Aristoxenos** aus Tarent, ist durch seine uns erhaltene Harmonik und andre Schriften über Musik berühmt. Aus der pythagoreischen Schule in die peripatetische übergegangen, verband dieser Philosoph in seinen sittlichen Vorschriften wie in seiner Theorie der Musik Pythagoreisches mit Aristotelischem [2]). Mit einzelnen von den jüngeren Pythagoreern erklärte er die Seele für die Harmonie ihres Leibes und bestritt deshalb ihre Unsterblichkeit; und hierin schloß sich sein Mitschüler **Dikaiarchos** aus dem sikelischen Messene an ihn an. Dieser entfernte sich von Aristoteles dadurch, daß er dem praktischen Leben

[1]) [Vgl. Eudemi fragm. ed. Spengel (1866, 2. Ausg. 1870).]

[2]) Vgl. auch S. 9.

vor dem theoretischen den Vorzug gab; wogegen sein „Tripolitikos“ wesentlich auf dem Boden der aristotelischen Staatslehre stand[1]). Von Phainias und Klearchos (vgl. S. 9) ist uns nur wenig, meist geschichtliche (von jenem auch naturgeschichtliche) Angaben, überliefert; Kallisthenes (vgl. S. 185), Leon von Byzanz und Klytos sind uns nur als Historiker, Menon nur als Arzt[2]) bekannt. Ähnlich verhält es sich mit Theophrasts Schülern Demetrios Phalereus, Duris, Chamaileon, Praxiphanes; sie sind mehr Gelehrte und Literaten als Philosophen.

Um so bedeutender ist Straton aus Lampsakos, der „Physiker“, Theophrasts Nachfolger, welcher der peripatetischen Schule in Athen 18 Jahre lang etwa von 287 bis 269) vorstand. Dieser scharfsinnige Forscher fand nicht nur im einzelnen manche Berichtigung der aristotelischen Annahmen nötig[3]), sondern er trat auch der ganzen spiritualistisch-dua-

---

[1]) [In seinem *Βίος Ἑλλάδος*, einer griechischen Kulturgeschichte, dem Vorbild von Varros Werk „De vita populi Romani“, ließ er auf einen kulturlosen Urzustand als zweite Stufe das Nomaden- und Jägerleben, als dritte den Ackerbau folgen. Im sog. goldenen Zeitalter war nur der Mangel aller Kultur die Ursache der Freiheit von den später beklagten Übeln. Je höher die Kultur steigt, desto unvermeidlicher wird der Kampf der Völker um die von ihnen geschaffenen Güter. (Fr. 1 Müller bei Porphyr. de abst. IV 1, 2.)]

[2]) [Die Überreste seiner *Ἰατρικά* hat Diels, Supplement. Aristotel. III 1 herausgegeben.]

[3]) Er legte z. B. mit den Atomikern allen Körpern Schwere bei und leitete das Aufsteigen der Luft und des Feuers von dem Druck der schwereren Körper auf die leichteren her; er nahm innerhalb der Welt leere Räume an und definierte den Raum als das zwischen dem umschließenden und dem umschlossenen Körper liegende Leere; er wollte die Zeit nicht die Zahl der Bewegung, sondern das Maß der Bewegung und Ruhe genannt wissen; er ließ den Himmel, wie berichtet wird, aus feurigem, nicht aus ätherischem Stoffe bestehen. [Diels (S.-B. d. preuß. Ak. d. W. 1893 S. 101 ff. hat näheren Aufschluß über das physikalische System Str.s gegeben und dadurch die vorstehenden Angaben ergänzt und teilweise berichtigt. Danach stellte sich Str. im wesentlichen auf den materialistischen Standpunkt Demokrits, suchte diesen aber nach Möglichkeit mit der Lehre des Aristo-

listischen Weltansicht des Aristoteles entgegen, indem er die Gottheit der unbewußt wirkenden Naturkraft gleichsetzte und statt der aristotelischen Teleologie eine rein physikalische Erklärung der Erscheinungen verlangte, deren allgemeinste Gründe er in der Wärme und Kälte und namentlich in der ersteren als dem tätigen Prinzip suchte. Im Zusammenhang damit beseitigte er auch im Menschen den Geist als ein von der animalischen Seele verschiedenes Wesen und betrachtete alle Seelentätigkeiten, das Denken wie die Empfindung, als Bewegungen desselben vernünftigen Wesens, das im Kopfe, in der Gegend zwischen den Augenbrauen, seinen Sitz habe, und sich von da (wie es scheint, mit dem Pneuma[1]), d. i. der bewegten Luft, als seinem Substrat) in die verschiedenen Teile des Leibes ergieße. Die Unsterblichkeit der Seele bestritt er folgerichtig.

Straton folgte Lykon, der die Schule 44 Jahre lang, bis 228/5 v. Chr., leitete, diesem Ariston aus Keos[2]); dem Ariston Kritolaos aus Phaselis in Lykien, der 155 v. Chr., wie es scheint, schon betagt (er wurde über 82 Jahre alt), mit Diogenes und Karneades die Stadt Athen als Gesandter in Rom zu vertreten hatte; ihm Diodoros von Tyros und diesem (wohl um oder vor 120 v. Chr.) Erymneus. Zeit-

---

teles zu vereinen. Er war einer der bedeutendsten exakten Naturforscher des Altertums, der namentlich auf die Medizin und die Mechanik von Einfluß gewesen ist. Vgl. auch Gomperz, Griech. Denker III 389 ff.]

[1]) [Hierzu W. W. Jäger, Das πνεῦμα im Lykeion. Hermes XLVIII (1913) S. 29 ff. — J. Hammer-Jensen schreibt Straton das vierte Buch der aristotelischen Meterologie zu. Hermes L (1915) S. 113 ff. Durch Straton scheint Aristarch von Samos mit den astronomischen Lehren des Herakleides Pontikos bekannt und so zur Aufstellung seines heliozentrischen Weltsystems veranlaßt worden zu sein (um 280 v. Chr.). Vgl. über ihn Staigmüller, Beiträge zur Gesch. d. Naturwiss. im klass. Alt. (Progr. des Stuttgarter Realgymn. 1899, Nr. 637) S. 36 ff.]

[2]) [Nicht zu verwechseln mit dem Stoiker gleichen Namens aus Chios (S. 249). Über die Schwierigkeiten, beide in der Überlieferung voneinander zu scheiden, s. Phil. d. Gr. III 1⁴ 37. Gercke, Arch. f. G. d. Phil. V (1892) 198 ff. Aug. Mayer, Aristonstudien. Philol. Suppl. XI (1910) S. 487 ff. Chr. Jensen, Ariston von Keos bei Philodem. Hermes XLVI (1911) S. 393 ff.]

genossen Lykons sind Hieronymos aus Rhodos und Prytanis; um den Anfang des zweiten Jahrhunderts lebte Phormion in Ephesos; um dieselbe Zeit und später die S. 9 genannten Hermippos, Satyros, Sotion, Antisthenes. Die philosophischen Leistungen dieser Männer scheinen sich jedoch fast durchaus auf die Überlieferung der peripatetischen Lehre beschränkt, und sie scheinen sich dabei überwiegend mit der praktischen Philosophie beschäftigt zu haben, so sehr auch die Vorträge eines Lykon, Ariston Hieronymos und Kritolaos von seiten ihrer Form gerühmt werden. Kritolaos verteidigte die Ewigkeit der Welt gegen die Stoiker; dagegen näherte er sich ihnen, wenn er sich, im Sinne Stratons, den göttlichen wie den menschlichen *νοῦς* an den Äther als sein Substrat gebunden dachte. Eine erhebliche Abweichung von der aristotelischen Ethik ist uns nur von Hieronymus bekannt, sofern dieser die Schmerzlosigkeit, die er aber von der Lust scharf unterschied, für das höchste Gut erklärte. Weniger hat es auf sich, daß dieses von Diodoros in einem tugendhaften und schmerzlosen Leben gesucht wurde; denn für seine unerläßlichste Bedingung erklärte er mit Aristoteles die Tugend. Auch die von den unechten Bestandteilen unsrer aristotelischen Sammlung, die wir noch dem dritten Jahrhundert oder wenigstens der Zeit vor dem Ende des zweiten zuweisen dürfen, entfernen sich nur in Einzelheiten, die für das Ganze des Systems wenig zu bedeuten haben, von Aristoteles; und wenn sie auch immer einen weiteren Beweis dafür liefern, daß die wissenschaftliche Tätigkeit in der peripatetischen Schule auch nach Theophrast und Straton nicht ausstarb, bestätigen sie doch zugleich die Tatsache, daß diese Schule nur Einzelnes zu ergänzen und zu berichtigen, aber für die Lösung der größeren Aufgaben keine neuen Wege zu zeigen vermochte.

Dritte Periode.

Die nacharistotelische Philosophie.

§ 65. Einleitung.

Von der Umwälzung, die das Aufkommen der makedonischen Macht und die Eroberungen Alexanders in dem Leben des griechischen Volkes herbeiführten, mußte auch dessen Wissenschaft aufs tiefste berührt werden. Während sich diesem Volke in den Ländern des Ostens und des Südens ein unermeßliches Arbeitsfeld erschloß, eine Fülle neuer Anschauungen ihm zuströmte, neue Mittelpunkte des Völkerverkehrs und der Bildung entstanden und in die griechischen Schulen selbst immer mehr gräzisierte Orientalen als Lehrer und als Schüler eintraten, war das hellenische Mutterland, seiner politischen Selbständigkeit und Bedeutung beraubt, ein Gegenstand des Streites für die Fremden, ein Schauplatz ihrer Kämpfe; der Wohlstand und die Bevölkerung sanken unaufhaltsam; das sittliche Leben, dem der alte Götterglaube schon längst keine haltbare Stütze mehr gewährte und der Rückhalt einer kräftigen und auf große Ziele gerichteten politischen Tätigkeit gleichfalls entschwand, drohte in den kleinen Interessen des Privatlebens, in der Jagd nach Genuß und Gewinn, in dem Kampf um die tägliche Notdurft zu versumpfen. Unter solchen Umständen war es natürlich, wenn die Lust und die Kraft zur freien, rein wissenschaftlichen Weltbetrachtung sich verlor, die praktischen Aufgaben sich in den Vordergrund drängten und der Hauptwert der Philosophie mehr und mehr darin gesucht wurde, daß sie dem

Menschen eine Zuflucht gegen die Not des Lebens gewähre; wofür aber immerhin, der spekulativen Neigung des griechischen Volkes und den seit Sokrates tief eingewurzelten Überzeugungen entsprechend, eine bestimmte wissenschaftliche Theorie unentbehrlich gefunden wurde. Ebenso erklärlich ist es aber auch, wenn man jener Aufgabe nur dadurch zu genügen wußte, daß der Einzelne sich von allem Äußeren unabhängig machte und sich ganz auf sein inneres Leben zurückzog, und wenn auch die menschliche Gemeinschaft von denen, die ihren Wert anerkannten, den Verhältnissen der alexandrinischen und römischen Zeit gemäß, weniger im politischen als im kosmopolitischen Sinn empfohlen wurde. Und dies um so mehr, da schon Platon und Aristoteles durch ihre Metaphysik wie durch ihre Ethik diese Abkehr von der Außenwelt vorbereitet hatten. Die Stadien, welche die Entwicklung dieser Denkweise in den Jahrhunderten nach Aristoteles durchlief, wurden schon S. 31 ff. angegeben[1]).

[1]) [Während in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Bedeutung der nacharistotelischen Philosophie vielfach zu gering bewertet worden war (ein Nachhall dieser Geringschätzung zeigt sich noch bei Windelband, Gesch. d. alten Phil.[3] 175 f., der die Nachfolger des Aristoteles insgesamt als „Epigonen" bezeichnet, und neuerdings in Deussens Phil. d. Gr. 390 ff., wenn er diese ganze Zeit ein „langdauerndes und in langsamem Marasmus sich hinziehendes Greisenalter" nennt und von den leichtgezimmerten, aus allerlei Elementen der früheren Philosophie zusammengeborgten und zusammengeflickten Systemen der Stoiker und Epikureer" redet, hat Zeller neben den einseitig auf die praktischen Aufgaben gerichteten Bestrebungen der späteren Philosophen auch ihre Vorzüge nachdrücklich betont und in ihren Lehren eine notwendige und fruchtbare Weiterbildung platonischer und aristotelischer Gedanken erkannt. Das gilt besonders für die beiden hervorragendsten Systeme der nacharistotelischen Zeit, das stoische und das neuplatonische. Der Stoizismus ist in der letzten Zeit immer mehr als eine trotz seiner Anlehnung an ältere Lehren originelle und, obgleich es auch in ihm nicht an inneren Widersprüchen fehlt, im ganzen einheitliche und in sich geschlossene Schöpfung gewürdigt worden. Diese Hochschätzung drückt H. v. Arnim, Die europ. Phil. des Altert.[1] 249 scharf, wenn auch nicht ohne eine gewisse Übertreibung, in den Worten aus: „Das stoische System ist die letzte (?) große selbständige Systembildung der antiken Philosophie; es kommt an historischer Bedeutung

Erster Abschnitt.
Stoizismus, Epikureismus, Skepsis.

I. Die stoische Philosophie[1]).

§ 66. Die stoische Schule im 3. und 2. Jahrhundert.

Der Stifter der stoischen Schule war Zenon aus Kition auf Kypros, einer griechischen Stadt mit phönikischem Zuzug. Sein Tod fällt 262/1, seine Geburt, da er 72 Jahre alt wurde (nach Persaios bei Diog. VII 28, wogegen der untergeschobene Brief ebenda 9 nichts beweist), 334/3. In seinem 22. Jahre kam er nach Athen, schloß sich an den Kyniker Krates,

---

für die antike Kultur der platonischen und aristotelischen Lehre noch gleich und steht den Vorgängern um kein Haar breit unselbständiger gegenüber als Aristoteles dem Platon." Vor allem ist es die Ethik der Stoa, die nicht nur auf das spätere Altertum, sondern auch seit der Renaissance auf das Denken der neuern Zeit stark eingewirkt hat. Einen noch umfangreicheren und tiefergehenden Einfluß hat der spiritualistische Monismus Plotins auf die ganze Folgezeit bis zur Gegenwart ausgeübt (vgl. S. 366, 1). Auf einen sehr einseitigen Standpunkt stellt sich H. Gomperz, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit (1904), wenn er die gesamte Ethik der Griechen nach dem Maßstabe des „Ideals der inneren Freiheit" und der „Selbsterlösung" mißt und so zu einer übermäßigen Wertschätzung der Kyniker und Kyrenaiker, der Stoiker und Epikureer und schließlich auch Plotins auf Kosten Platons und besonders des Aristoteles gelangt und den Höhepunkt der ethischen Entwicklung in der Sittenlehre der Stoa erblickt (vgl. Lortzing, Berl. Phil. Wochenschr. 1905, 1105 ff.). Hingewiesen sei hier noch auf den inneren Zusammenhang des Hellenismus auch mit der griechischen Philosophie, insbesondere der stoischen, der erst durch die neueste Forschung klar erkannt worden ist. S. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum[2] 1912, besonders S. 41 ff.; vgl. auch Wilamowitz, Griech. Lit.[3] 137 f.]

[1]) [Vgl. H. v. Arnim a. a. O. S. 219 ff. Gilbert, Griech. Religionsphil. Kap. 8. Schmekel, Die hellenistisch-römische Philosophie in: Griech. Denker (1911) 209 ff. — Die jetzt übliche Einteilung des gesamten Stoizismus in die ältere, mittlere und neuere Stoa erwähnt Zeller nicht ausdrücklich, sachlich aber findet sie sich auch bei ihm insofern, als er diese drei Stufen äußerlich voneinander getrennt behandelt hat.]

später an Stilpon an, benutzte aber auch den Unterricht des Megarikers Diodoros und des Akademikers Polemon. Um 300 v. Chr. trat er selbst als Lehrer und philosophischer Schriftsteller auf[1]; seine Schüler wurden erst Zenoneer, dann von ihrem Versammlungsort, der Stoa Poikile, Stoiker genannt. Wegen seines Charakters allgemein verehrt, schied er freiwillig aus dem Leben. Ihm folgte Kleanthes aus Assos in Troas, ein Mann von seltener Willensstärke, Bedürfnislosigkeit und Sittenstrenge[2], aber geringer Beweglichkeit des Denkens; er wurde 304/3 v. Chr. geboren und starb 233/2 in demselben Lebensalter wie Zenon durch freiwillige Aushungerung[3]. Neben ihm sind unter Zenons persönlichen Schülern die namhaftesten: sein Landsmann und Hausgenosse Persaios, Ariston von Chios (vgl. S. 244, 2) und Herillos von Karthago (über diese beiden S. 252. 266 f. 269), Sphairos

[1]) [Die oben angegebenen Daten, die von den Ansätzen Zellers: Tod um 270, Geburt um 342 (s. Phil. d. Gr. III 1³ 27 f., inzwischen in der 4. Aufl. S. 29 berichtigt) erheblich abweichen, sind jetzt auf Grund wiederholter genauerer Feststellung des Textes im Index, Stoic. Hercul. (s. S. 10) col. IV (vgl. auch col. V) ziemlich gesichert; s. Crönert, Kolot. u. Menedem. Anm. 266. 277 und besonders A. Meyers abschließende Untersuchung „Die Chronol. d. Zenon und Kleanthes“ Philol. 71 (1912) 211 ff. Der Letztgenannte weist nach, daß diese Daten auf Apollodor zurückgehen und in vollem Einklange mit der Chronologie des Antigonos Gonatas stehen, auf dessen Veranlassung die Athener nach der Eroberung der Stadt durch Antipatros und dem kurz darauf eingetretenen Tode Zenons das Ehrendekret für den von dem Könige verehrten Philosophen beschlossen. Prächter in Überwegs Grundriß[11] S. 433 f. setzt Zenons Geburt 336/5, seinen Tod 264/3 an.]

[2]) [Hervorzuheben ist auch seine tiefe und warme Religiosität, von der sein Hymnos auf Zeus (vgl. u. S. 274, 1) ein schönes Zeugnis ablegt.]

[3]) [Diese Ansätze hat A. Mayer a. a. O. 235 ff. durch Kombination der Nachrichten im Ind. Stoic. col. XXVIII 9 u. XXIX 3 f. mit der des Diog. VII 176, wo mit Jacoby, Apollodors Chron. 369 f. zu lesen ist: *τελευτῆσαι ταὐτά Ζήνωνι, καθά φασίν τινες, ἔτη βιώσαντα* (das bedeutet hier 72, nicht etwa 98 Jahre), mit großer Wahrscheinlichkeit gewonnen. Damit ist die früher übliche Setzung der Geburt in die Jahre 332/1 oder 331/30 und ebenso Zellers Verlegung des Todes in das Jahr 251 (auf Grund der älteren Lesung *ὀγδοήκοντα ἔτη* bei Diog.) hinfällig geworden.]

aus Bosporos, der Lehrer des spartanischen Königs Kleomenes, der Dichter Aratos aus Soloi in Kilikien. Kleanthes' Nachfolger war Chrysippos aus Soloi (Ol. 143, 208/4 v. Chr. 73jährig gestorben, also 281/77 geboren), der scharfsinnige Dialektiker und arbeitsame Gelehrte, der durch seine erfolgreiche Lehrtätigkeit und seine ungemein zahlreichen, freilich aber auch allzu weitschweifigen, in Stil und Darstellung vernachlässigten Schriften nicht bloß für die äußere Verbreitung des Stoizismus das bedeutendste leistete, sondern auch sein Lehrsystem zum Abschluß brachte. Zeitgenossen des Chrysippos sind Eratosthenes aus Kyrene (276/2—196/2), der berühmte Gelehrte, ein Schüler Aristons, und der Moralprediger Teles, dessen Kynismus vermuten läßt, daß gleichfalls Ariston seinen Zusammenhang mit der Stoa (Stob. IV 2 c. 32, 21 S. 786, 1 H.) vermittelte[1]). Chrysippos folgten zwei seiner Schüler, erst Zenon von Tarsos, dann Diogenes aus Seleukeia (D. der Babylonier), der noch 155 v. Chr. an der Philosophengesellschaft nach Rom (s. S. 244) teilnahm, sie aber wahrscheinlich nicht lange überlebte. Von Diogenes' zahlreichen Schülern war Antipatros aus Tarsos (gestorben 129 v. Chr.) sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Athen, während Archedemos, gleichfalls aus Tarsos, in Babylon eine Schule gründete. Zwei weitere Schüler von ihm, Boëthos und Panaitios, werden uns § 80 begegnen.

§ 67. Charakter und Teile des stoischen Systems.

Da sich von den zahllosen Schriften stoischer Philosophen aus den ersten drei Jahrhunderten der Schule nur Bruchstücke erhalten haben[2]), die späteren Berichte aber die

---

[1]) [Wenn Teles sich auch vielfach mit der Stoa berührte, wie ja überhaupt diese Schule schon ihrem Ursprunge nach mit der kynischen nahe verwandt ist (s. u.), so ist er doch nach neueren Untersuchungen den Kynikern einzureihen; s. S. 124.]

[2]) [Die Fragmente des Zenon u. Kleanthes sind gesammelt von Pearson 1891 (vgl. auch E. Wellmann, Die Philos. d. Stoikers Z. 1873 u. N. Jahrb. f. Philol. 1873 S. 433 ff., sowie Wachsmuth, Commentat. I et II de Zenone

stoische Lehre in der Regel als ein Ganzes behandeln, ohne ausdrücklich anzugeben, welche ihrer Bestimmungen schon Zenon, welche erst seinen Nachfolgern, namentlich Chrysippos, angehören [1]), bleibt auch uns nur übrig, das System in der Gestalt, die es seit Chrysippos hatte, darzustellen, zugleich aber auch die Lehrunterschiede innerhalb der Schule, soweit sie uns bekannt sind oder sich wahrscheinlich machen lassen, zu bemerken.

Was den Stifter der stoischen Schule zur Philosophie hinführte, war in erster Reihe das Bedürfnis, einen festen Rückhalt für sein sittliches Leben zu finden; und die Befriedigung dieses Bedürfnisses suchte er zunächst bei dem Kyniker Krates. Auch seine Nachfolger betrachteten sich als Abkömmlinge des kynischen Zweiges der sokratischen Schule, und wenn sie die Männer angeben wollten, die ihrem Ideal des Weisen am nächsten gekommen seien, nannten sie neben Sokrates einen Diogenes und Antisthenes. Mit diesen Philosophen gehen sie darauf aus, den Menschen durch seine Tugend unabhängig und glückselig zu machen; mit ihnen definieren sie die Philosophie als Übung der Tugend (*ἄσκησις ἀρετῆς*, *studium virtutis*, *sed per ipsam virtutem* Sen. ep. 89, 8) und machen den Wert der theoretischen Forschung von ihrer Bedeutung für das sittliche Leben abhängig. Und auch ihre Auffassung der sittlichen Aufgaben steht der kynischen nahe genug (vgl. § 71 f.). Aber was die Stoa vom Kynismus grundsätzlich unterscheidet, und was schon ihren Stifter über jenen hinausführte, das ist die Bedeutung, welche die Stoiker der wissenschaftlichen Forschung beilegen. Der letzte Zweck

---

Citiensi et Cleanthe Assio 1874), die des Zenon u. Chrysippos nebst denen ihrer Schüler von H. v. Arnim, Stoic. vet. fr. in 3 Bdn. (1903/05).]

[1]) [Ausführliche Untersuchungen hierüber, deren Ergebnisse jedoch ziemlich weit auseinandergehen, finden sich bei R. Hirzel, Untersuch. zu Cic.s phil. Schr. II 1 1882. L. Stein, Die Psychologie der Stoa I. II. 1886. 1888. Wichtig für die Kenntnis auch der älteren stoischen Lehre sind die S. 316, 1 angeführten Werke von Bonhöffer. Vgl. auch Barth, Die Stoa 1903; 2. Aufl. 1908.]

der Philosophie liegt für sie in ihrem Einfluß auf den sittlichen Zustand des Menschen; aber die wahre Sittlichkeit ist ohne wahre Erkenntnis nicht möglich: „tugendhaft“ und „weise“ werden als gleichbedeutend behandelt, und wenn die Philosophie mit der Tugendübung zusammenfallen soll, wird sie doch zugleich als „Erkenntnis des Göttlichen und Menschlichen“ definiert. Wenn Herillos das Wissen für das höchste Gut und den letzten Lebenszweck erklärte, kehrte er damit allerdings von Zenon zu Aristoteles zurück; aber andrerseits war es ein Versuch, den Stoizismus beim Kynismus festzuhalten, wenn Ariston nicht allein die gelehrte Bildung verachtete, sondern auch von der Dialektik und der Physik nichts wissen wollte, weil jene unnütz sei, diese das menschliche Erkenntnisvermögen übersteige, und wenn er selbst in der Ethik nur den grundsätzlichen Erörterungen einen Wert beilegte, die spezielleren Lebensregeln dagegen für entbehrlich erklärte. Zenon selbst sah im wissenschaftlichen Erkennen die unerläßliche Bedingung des sittlichen Handelns; wie er denn auch schon die Einteilung der Philosophie in Logik (über den Namen „Logik“ s. S. 253), Physik und Ethik von den Akademikern (vgl. S. 180) entlehnt hatte. Für diese systematische Begründung seiner Ethik ging er nun zunächst auf Heraklit zurück, dessen Physik sich ihm wohl vor allem durch die Entschiedenheit empfahl, mit der sie den Gedanken durchführte, daß alles Einzelne in der Welt nur die Erscheinung eines und desselben Urwesens, und daß es ein Gesetz sei, welches den Naturlauf bestimme und das Tun der Menschen bestimmen solle; dagegen mußte ihn an der platonischen und aristotelischen Metaphysik teils der Dualismus abstoßen, der den Wirkungen der Vernunft in der Welt die der Notwendigkeit zur Seite setzte (vgl. S. 160. 205. 211 f.) und dadurch auch die Alleinherrschaft der Vernunft im menschlichen Leben zu gefährden schien, teils war ihr Idealismus und Spiritualismus, auch abgesehen von den Schwierigkeiten, in die er sie verwickelt hatte, mit seinem von Antisthenes überkommenen materialistischen Nominalismus

(vgl. S. 124 f.) zu unvereinbar, und er schien ihm wohl auch zu wenig geeignet, eine feste Grundlage für das Handeln zu gewähren, als daß er ihm hätte beitreten können. Um so entschiedener nahmen er und seine Schule die sokratisch-platonische Teleologie und den damit verbundenen Vorsehungsglauben in ihrer Weltansicht auf, und im einzelnen ergänzte er die heraklitische Physik vielfach durch die aristotelische. Noch größer ist der Einfluß der peripatetischen Logik auf die stoische, namentlich seit Chrysippos. Aber auch in der Ethik bemühte sich Zenon (s. S. 268) mit dem bedeutendsten Erfolge, die Härten und Schroffheiten des Kynismus zu mildern. Die stoische Philosophie ist daher keineswegs bloß eine Fortsetzung der kynischen, sondern sie hat diese unter Benutzung alles dessen, was die früheren Systeme hierfür boten, nach allen Seiten umgebildet und ergänzt.

Die drei Teile der Philosophie, welche die Stoiker zählten (wenn auch Kleanthes der Logik die Rhetorik, der Ethik die Politik, der Physik die Theologie beifügte), wurden im Unterricht nicht immer in derselben Ordnung vorgetragen, und auch über ihr Wertverhältnis lauten die Urteile verschieden, sofern bald der Physik als der Erkenntnis der „göttlichen Dinge“, bald der Ethik als der für den Menschen wichtigsten Wissenschaft die oberste Stelle angewiesen wird. Indessen gehören Zenon und Chrysippos zu denen, die mit der Logik begannen, dann zur Physik fortgingen und mit der Ethik schlossen.

§ 68. Die stoische Logik.

Unter dem Namen der Logik, den vielleicht Zenon aufgebracht hat, faßten die Stoiker seit Chrysippos alle Untersuchungen zusammen, die sich auf die innere und äußere Rede (den *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*) beziehen, und sie teilten sie deshalb in die Rhetorik und die Dialektik; der letzteren wird die Lehre von den Kriterien und den Begriffsbestimmungen bald untergeordnet, bald beigeordnet. In der Dialektik unterschieden sie die Lehre vom Bezeichnenden

(*σημαῖνον*) und die vom Bezeichneten (*σημαινόμενον*) und rechneten zu jener die Poetik, die Theorie der Musik und die Grammatik, auf deren Entwicklung in der alexandrinischen und römischen Zeit der Stoizismus erheblich eingewirkt hat; die Lehre vom Bezeichneten entspricht im wesentlichen unsrer formalen Logik, die von den Kriterien enthält die Erkenntnistheorie der Schule.

Im Gegensatz zu Platon und Aristoteles sind die Stoiker ausgesprochene Empiriker. Hatte schon Antisthenes nur den Einzeldingen Wirklichkeit zuerkannt, so folgert Zenon daraus, daß auch alles Erkennen von der Wahrnehmung des Einzelnen ausgehen müsse. Bei ihrer Geburt gleicht die Seele nach stoischer Lehre einer unbeschriebenen Tafel (daher der Ausdruck „tabula rasa" [vgl. Aristoteles' „leere Tafel" S. 223] in der scholastischen Philosophie und bei Locke); jeder Inhalt muß ihr von den Objekten gegeben werden; die Vorstellung (*φαντασία*) ist, wie Zenon und Kleanthes sagten, ein Abdruck (*τύπωσις*) der Dinge in der Seele[1]), wie Chrysippos wollte, eine durch sie bewirkte Veränderung der Seele. Auch über unsre inneren Zustände und Tätigkeiten unterrichtet uns (nach Chrysippos) die Wahrnehmung; da aber auch diese in materiellen Vorgängen bestehen sollen, brauchen die Stoiker deshalb keinen Artunterschied zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung anzunehmen. Aus der Wahrnehmung entstehen die Erinnerungen und aus diesen die Erfahrung (vgl. S. 197). Durch Schlüsse aus dem Wahrgenommenen kommen wir zu den allgemeinen Vorstellungen (*ἔννοιαι*). Sofern diese von Natur und kunstlos aus allgemein bekannten Erfahrungen abgeleitet werden[2]), bilden sie jene „gemeinsamen Über-

---

[1]) [Kleanthes verglich die *τύπωσις ἐν τῇ ψυχῇ* in grob materialistischer Weise mit dem Abdrucke eines Siegelringes im Wachse (s. Sext. Emp. Math. VII 228 u. ö.); gegen diese Auffassung wandte sich Chrysippos.]

[2]) [Ob die *κοιναὶ ἔννοιαι* wirklich nach stoischer Auffassung erst aus der Erfahrung abgeleitet wurden (vgl. Phil. d. Gr. III 1[4] 76), ist zu bezweifeln. Da sie in den Quellen wiederholt als *φυσικαί* oder *ἔμφυτοι* bezeichnet werden, so sind sie wohl als vor aller Erfahrung in uns vorhanden

zeugungen“ (*κοιναὶ ἔννοιαι, notitiae communes*), die aller wissenschaftlichen Untersuchung vorangehen und deshalb mit einer von Epikur entlehnten (vgl. S .280, 1), in diesem Sinne, wie es scheint, zuerst von Chrysippos gebrauchten Bezeichnung *προλήψεις* (Vorannahmen, Vorbegriffe) genannt werden. Auf kunstmäßiger Beweisführung und Begriffsbildung beruht die Wissenschaft, deren eigentümlicher Vorzug darin besteht, daß sie im Gegensatz zu der Meinung (*δόξα*) eine durch Einwürfe nicht zu erschütternde Überzeugung (*κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου*) oder ein System solcher Überzeugungen ist (vgl. Platon S. 148 f.). — Da nun alle unsre Vorstellungen aus Wahrnehmungen entspringen, wird auch ihr Erkenntniswert davon abhängen, ob es Wahrnehmungen gibt, deren Übereinstimmung mit den wahrgenommenen Gegenständen gesichert ist. Eben dieses behaupten aber die Stoiker. Ein Teil unsrer Vorstellungen ist ihnen zufolge so beschaffen, daß sie uns nötigen, ihnen Beifall zu schenken (*συγκατατίθεσθαι*), sie sind mit dem Bewußtsein verknüpft, daß sie nur von etwas Wirklichem herstammen können, sie haben unmittelbare Evidenz (*ἐνάργεια*); wir ergreifen daher, wenn wir ihnen zustimmen, den Gegenstand selbst, und eben darin, in der Zustimmung zu einer so beschaffenen Vorstellung, besteht nach Zenon der Begriff (*κατάληψις*, ein von Zenon neugebildeter Ausdruck), der daher (im Unterschied von der *ἔννοια*; s. S. 254) den gleichen Inhalt hat wie die bloße Vorstellung, aber durch das Bewußt-

---

anzusehen, freilich nicht ihrem Inhalte nach, wie die ideae innatae von Descartes und Leibniz, wohl aber in dem Sinne, daß die Anlage zu ihrer Entstehung uns angeboren ist. S. BARTH, Die Stoa 72 f. Vgl. BONHÖFFER, Epiktet u. d. Stoa 191 und WINDELBANDS Gesch. d. ant. Phil.[3] 277, 3, wo dargelegt wird, daß unter diesen *κοιναὶ ἔννοιαι* eigentlich nur die Begriffe des Guten, Gerechten, Schönen usw. sowie die *πρόληψις θεοῦ* zu verstehen sind, in einem gewissen Sinne aber auch die Begriffe von Sinnendingen so genannt werden können. Ist diese Auffassung richtig, so ergibt sich daraus, wie BONHÖFFER bemerkt, daß „die stoische Erkenntnistheorie keineswegs eine rein sensualistische ist, vielmehr einen stark rationalistischen Einschlag hat“.]

sein seiner Übereinstimmung mit dem Objekt und durch daraus hervorgehende Unwandelbarkeit sich von ihr unterscheidet. Eine Vorstellung, welche dieses Bewußtsein mit sich führt, nannte Zenon eine begriffliche Vorstellung (φαντασία καταληπτική, d. h. eine solche, die ihren Gegenstand zu begreifen geeignet ist)[1]), und er behauptet demgemäß, die begriffliche Vorstellung sei das Kriterium der Wahrheit. Da jedoch aus den Wahrnehmungen die „gemeinsamen Überzeugungen" als ihre Folgen hervorgehen, konnten auch diese als natürliche Normen der Wahrheit betrachtet, und es konnten von Chrysippos die αἴσθησις und die πρόληψις als Kriterien bezeichnet werden[2]). Daß aber überhaupt ein Wissen möglich sein müsse, bewiesen die Stoiker in letzter Beziehung mit der Behauptung, andernfalls wäre kein Handeln nach vernünftiger Überzeugung möglich. Dabei verwickelten sie sich jedoch in den Widerspruch, daß sie einerseits die Wahrnehmung zur Norm der Wahrheit machten, andrerseits aber ein vollkommen gesichertes Wissen nur von dem wissenschaftlichen Erkennen erwarteten, wie dies freilich nicht bloß ihrem wissenschaftlichem Bedürfnis, sondern auch den praktischen Anforderungen eines Systems entsprach, das die

---

[1]) [Barth a. a. O. 66 f. faßt die φαντ. καταλ. als „greifbare Vorstellung", d. h. eine solche, deren Objekt greifbar ist. S. jedoch Bonhöffer bei Windelband[3] 278, 2, der nachweist, daß καταληπτικός nur aktiv gedeutet werden kann. Die Form καταληπτός freilich konnte gelegentlich auch als Gegensatz zu einem passiv gedachten ἀκατάληπτος in passiver Bedeutung gebraucht werden, wobei man die φαντασία nicht subjektiv als Vorstellung, sondern objektiv als den vorgestellten Gegenstand faßte. So erklären sich Wendungen wie „visum (= φαντασία), quod percipi possit" oder „visum . . . comprendibile bei Cicero Acad. II 40. I 41. Vgl. auch Prächter in Überwegs Grundriß[11] (1920) S. 439 f.]

[2]) Daß dagegen die Angabe, einige von den älteren Stoikern hätten (statt der φαντ. καταλ.) den ὀρθὸς λόγος zum Kriterium gemacht (Poseidonios bei Diog. VII 54), sich auf Zenon und Kleanthes beziehe, ist unwahrscheinlich, und was Zenon betrifft, mit Sext. Math. VII 150 ff. Cic., Acad. II 77. I 42 nicht zu vereinigen. Eher könnte man an Ariston denken. Poseidonios scheint damit einverstanden gewesen zu sein. [Vgl. Windelband-Bonhöffer[3] 279, 1.]

Tugend und Glückseligkeit des Menschen von seiner Unterordnung unter ein allgemeines Gesetz abhängig macht[1]).

Der Teil der „Dialektik", der unsrer formalen Logik entspricht, hat es mit dem Bezeichneten oder Ausgesprochenen (*λεκτόν*) zu tun, und dieses ist entweder unvollständig oder vollständig: jenes die Begriffe, dieses die Sätze. Von den Bestimmungen über die Begriffe ist das wichtigste die Kategorienlehre. Die Stoiker zählten nämlich statt der zehn aristotelischen Kategorien deren nur vier, die sich zueinander so verhalten sollten, daß jede folgende eine nähere Bestimmung der vorangehenden ist und somit diese in sich enthält: das Substrat (*ὑποκείμενον*, auch *οὐσία*), die wesentliche Beschaffenheit (*τὸ ποιόν* oder *ὁ ποιός* sc. *λόγος*), die ihrerseits in das *κοινῶς ποιόν* und das *ἰδίως ποιόν* zerfällt, die zufällige Beschaffenheit (*πὼς ἔχον*) und die beziehungsweise zufällige Beschaffenheit (*πρός τί πως ἔχον*). Als der gemeinsame Gattungsbegriff, unter den alle Kategorien fallen, wurde von den einen (wahrscheinlich Zenon) das Seiende, von den andern (Chrysippos) das Etwas (*τὶ*) bezeichnet, das dann wieder in das Seiende und das Nichtseiende geteilt wurde. Von den vollständigen Aussagen oder den Sätzen sind Urteile oder Behauptungen (*ἀξιώματα*) solche, die entweder wahr oder falsch sind; unter ihnen unterschieden die Stoiker einfache (kategorische) und zusammengesetzte, und unter den letzteren widmeten sie den hypothetischen besondre Sorgfalt. Ebenfalls bevorzugten sie in ihrer Behandlung der Schlüsse die von Aristoteles noch

---

[1]) [Näheres über die Erkenntnislehre der Stoiker s. Phil. d. Gr. III 1[4] 73—88. Die Unklarheit, die ZELLER in dem Verhältnis der *ἔννοιαι* zur Wirklichkeit bei den Stoikern findet, wird von WINDELBAND-BONHÖFFER[3] 276 u. ebd. Anm. 3 als nicht vorhanden bezeichnet, da die *ἔννοιαι* „zwar an sich selbst keine objektive Existenz haben, aber doch auf ein Wirkliches gehen und nur in bezug auf ein solches einen Sinn haben". Vgl. oben S. 254 f., 2. Ob aber damit wirklich jeder Widerspruch zwischen dem sensualistischen und dem rationalistischen Element in der stoischen Lehre beseitigt ist?]

nicht berücksichtigten (s. S. 198) hypothetischen und disjunktiven so entschieden, daß sie nur diese für eigentliche Schlüsse gelten lassen wollten. Indessen ist der wissenschaftliche Wert dieser Logik ein sehr mäßiger, und wenn die Stoiker allerdings im einzelnen das eine und andre genauer untersucht haben, konnte doch der pedantische, äußerliche Formalismus, den namentlich Chrysippos in die Logik einführte, dem Gesamtzustand der Wissenschaft nicht förderlich sein.

§ 69. Die stoische Physik: die letzten Gründe und das Weltganze.

Die Weltanschauung der stoischen Schule ist von einer dreifachen Tendenz beherrscht. Im Gegensatz zu dem Dualismus der platonisch-aristotelischen Metaphysik dringt sie auf die Einheit der letzten Ursache und der von ihr ausgehenden Weltordnung: sie ist monistisch. Im Gegensatz zu ihrem Idealismus ist sie realistisch, ja materialistisch. Nichtsdestoweniger will sie aber, wie dies schon ihre ethischen Grundsätze verlangten, alles in der Welt als das Werk der Vernunft und ihren letzten Grund als die absolute Vernunft anerkannt wissen: ihr Standpunkt ist ein wesentlich teleologischer, und ihr Monismus selbst wird dadurch zum Pantheismus. (Vgl. S. 253.)

Ein Wirkliches sind nach der Lehre der Stoiker nur die Körper. Denn wirklich, sagen sie, sei, was wirkt oder leidet; diese Eigenschaft komme aber nur körperlichen Wesen zu. Sie erklärten daher nicht bloß alle Substanzen, die menschliche Seele und die Gottheit nicht ausgenommen, für Körper, sondern auch alle Eigenschaften der Dinge sollten in etwas Körperlichem, in den Luftströmungen (*πνεύματα*) bestehen, welche sich durch sie verbreiten und ihnen die Spannung (*τόνος*) mitteilen, die sie zusammenhält [1]; und da dies natürlich

---

[1] [Vgl. H. v. ARNIM, Europ. Phil. d. Altert.[1] 231 f. SIEBECK, Neue Beiträge zur Entwicklungsgesch. des Geistbegriffs, Arch. f. Gesch. d. Phil. 27

auch von dem Seelenkörper gelten muß, werden auch die Tugenden, die Affekte, die Weisheit, das Gehen usw. als Zustände der Seele Körper und lebenden Wesen genannt; daß der leere Raum, der Ort, die Zeit und das Gedachte (λεκτόν, vgl. S. 257) keine Körper sein sollten [1]), war nur eine, freilich unvermeidliche Inkonsequenz. Um es von ihrem Standpunkt aus erklären zu können, daß sich die Seele durch den Leib, die Eigenschaften der Dinge durch die Dinge ihrem ganzen Umfang nach verbreiten, leugneten die Stoiker in ihrer Lehre von der κρᾶσις δι᾽ ὅλων die Undurchdringlichkeit der Körper, indem sie behaupteten, ein Körper könne einen andern in allen seinen Teilen durchdringen, ohne doch zu einem Stoff mit ihm zu werden. — Indessen unterscheiden sie trotz ihrem Materialismus doch auch zwischen dem Stoff und den Kräften, die in ihm wirken. Sie bezeichnen jenen, für sich genommen, als eigenschaftslos und leiten alle Eigenschaften der Dinge von der ihn durchdringenden vernünftigen Kraft (λόγος) und schon die Raumerfüllung selbst von zwei Bewegungen her, einer verdichtenden und einer verdünnenden, einer nach innen und einer nach außen gehenden. Alle in der Welt wirkenden Kräfte können aber nur von einer Urkraft herstammen, wie dies die Einheit der Welt, der Zusammenhang und die Übereinstimmung aller ihrer Teile beweist. Wie alles Wirkliche, muß auch diese körperlich und näher als warmer Hauch (πνεῦμα) oder (was dasselbe) als Feuer gdacht werden; denn die Wärme ist es, die alles erzeugt, belebt und bewegt. Aber andrerseits zeigt die Vollkommenheit und Zweckmäßig-

---

(1913) 1 ff., wo die Fortbildung der aristotelischen Lehre vom πνεῦμα zu der stoischen Auffassung vom Weltpneuma dargelegt wird (S. 8 ff.). Gilbert, Gr. Religionsphil. 510 f. 529 ff. 538. H. Leisegang, Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. I. Band. 1. Teil: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Leipzig-Berlin 1919.]

[1]) [Vgl. Bréhier, La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme Arch. f. Gesch. d. Phil. 22 (1908) 114 ff.]

keit der Welteinrichtung und insbesondre die Vernünftigkeit der menschlichen Natur, daß diese letzte Weltursache zugleich die vollkommenste Vernunft, das gütigste, menschenfreundlichste Wesen, mit einem Wort die Gottheit sein muß; und sie ist dies eben deshalb, weil sie aus dem vollkommensten Stoffe besteht. Da alles in der Welt seine Eigenschaften, seine Bewegung und sein Leben ihr zu verdanken hat, muß sie zu dem Weltganzen in einem ähnlichen Verhältnis stehen wie unsre Seele zu unserm Leibe: sie durchdringt alle Dinge als das Pneuma oder das künstlerische Feuer (*πῦρ τεχνικόν*), das sie belebt und ihre Keimformen (*λόγοι σπερματικοί*) in sich schließt[1]; sie ist die Seele, der Geist (*νοῦς*), die Vernunft (*λόγος*) der Welt, die Vorsehung, das Verhängnis, die Natur, das gemeinsame Gesetz usw.; denn alle diese Begriffe bezeichnen den gleichen Gegenstand nur nach verschiedenen Seiten. Wie aber in der Seele des Menschen, obwohl sie in dem ganzen Leibe gegenwärtig ist, doch der beherrschende Teil (das *ἡγεμονικόν*) von den übrigen unterschieden und ihm ein besondrer Sitz angewiesen wird, so geschieht dies auch mit der Seele des Weltganzen: die Gottheit oder Zeus soll im äußersten Umkreis der Welt (nach Archedemos in ihrer Mitte, nach Kleanthes in der Sonne) ihren Sitz haben und sich von hier aus durch die Welt verbreiten. Aber ihr Unterschied von der Welt ist immer nur ein relativer, nur der des unmittelbar und des mittelbar Göttlichen; an sich sind beide dasselbe, es ist das gleiche Wesen, von dem ein Teil die Gestalt der Welt annimmt, während ein andrer seine ursprüngliche Gestalt beibehält und jenem in dieser als die wirkende Ursache oder die Gottheit gegenübertritt.

Um die Welt zu bilden, verwandelte die Gottheit einen Teil des feurigen Dunstes, aus dem sie besteht, zunächst in Luft, dann in Wasser, dem sie selbst als bildende Kraft (*λογός σπερματικός*) innewohnte; von dem Wasser schlug sich

---

[1]) [Vgl. hierzu Hans Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik. Bonn 1914.]

unter ihrer Einwirkung ein Teil als Erde nieder, ein andrer blieb Wasser, ein dritter wurde zu Luft, und aus dieser entzündete sich bei weiterer Verdünnung das elementarische Feuer. So bildete sich der Leib der Welt im Unterschied von ihrer Seele, der Gottheit. Aber wie dieser Gegensatz in der Zeit entstanden ist, so hebt er sich mit der Zeit auch wieder auf: nach Ablauf der gegenwärtigen Weltperiode verwandelt ein Weltbrand alle Dinge in eine ungeheure Masse feurigen Dunstes: Zeus nimmt die Welt in sich zurück, um sie zur vorbestimmten Zeit wieder aus sich zu entlassen (vgl. Heraklit S. 69); die Geschichte der Welt und der Gottheit bewegt sich demnach in endlosem Kreislauf zwischen Weltbildung und Weltzerstörung. Da aber diese Bewegung immer denselben Gesetzen folgt, sind alle die zahllosen aufeinanderfolgenden Welten sich so ununterscheidbar ähnlich, daß in jeder von ihnen bis aufs kleinste die gleichen Personen, Dinge und Ereignisse vorkommen wie in allen andern. Denn eine unverbrüchliche Notwendigkeit, ein festverketteter Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen bestimmt alles Geschehen, wie dies in einem so streng pantheistischen System durchaus folgerichtig ist und auch in den stoischen Definitionen des Verhängnisses oder Schicksals, der Natur und der Vorsehung sich ausdrückt. Auch der menschliche Wille macht in dieser Beziehung keine Ausnahme; der Mensch handelt freiwillig, sofern es sein eigener Trieb (ὁρμή) ist, der ihn bestimmt, und auch das, was das Schicksal verfügt, kann er frei, d. h. mit eigener Zustimmung tun; aber tun muß er es unter allen Umständen: *volentem fata ducunt, nolentem trahunt.* Auf diesem Zusammenhang aller Dinge (*συμπάθεια τῶν ὅλων*) beruht die Einheit, auf der Vernünftigkeit der Ursache, von der er ausgeht, beruht die Schönheit und Vollkommenheit der Welt; und je eifriger sich nun die Stoiker bemühten, ihren Vorsehungsglauben durch Beweise aller Art zu begründen, um so weniger konnten sie sich auch der Aufgabe entziehen, die durchgängige Vollkommenheit der Welt nachzuweisen und gegen die Einwürfe, die das

vielfache Übel in ihr an die Hand gab, zu verteidigen. Der Haupturheber dieser Physikotheologie und Theodizee scheint Chrysippos zu sein. Gerade von ihm wissen wir aber auch, daß er den Satz, die Welt sei um der Menschen und Götter willen gebildet, mit der kleinlichsten und äußerlichsten Teleologie durchführte; und wenn der Grundgedanke der stoischen Theodizee[1]), daß selbst die Unvollkommenheit des Einzelnen der Vollkommenheit des Ganzen diene, für alle späteren ähnlichen Versuche vorbildlich geworden ist, so war doch die Aufgabe, das moralische Übel mit ihrem theologischen Determinismus zu vereinigen, für die Stoiker um so schwerer, je greller sie (s. S. 268 f.) seinen Umfang und seine Macht zu schildern pflegten[2]).

§ 70. Die Natur und der Mensch.

In ihrer Naturlehre halten sich die Stoiker, wie dies der damalige Stand der Naturwissenschaft mit sich brachte, weniger an Heraklit als an Aristoteles. Ihm folgten sie, abgesehen von untergeordneten Abweichungen, in ihrer Lehre über die vier Elemente, und wenn sie auch neben diesen den Äther als fünften Körper entbehrlich fanden, unterschieden

---

[1]) [Vgl. Capelle, Arch. f. Gesch. d. Phil. 20 (1907) 173 ff., wo ein Unterschied zwischen der Auffassung der älteren Stoa (Chrysippos) und der der mittleren (Panaitios und Poseidonios) in bezug auf das göttliche Walten in der Natur nachgewiesen wird.]

[2]) [Über die der Stoa eigentümliche Verkettung des Fatums sowohl mit der göttlichen Vorsehung wie mit der menschlichen Willensfreiheit vgl. H. v. Arnim a. a. O.[1] 233 ff. und Bonhöffer bei Windelband, Gesch. d. ant. Phil.[3] 274 f. Besonders der letztere suchte darzutun, daß zwischen dem strengen Determinismus der stoischen Metaphysik und der entschiedenen Betonung der Willensfreiheit und ebenso zwischen dem konsequent durchgeführten Optimismus der Stoiker und ihrer Begründung der Notwendigkeit des Übels in der Welt kein eigentlicher Widerspruch bestehe. Anders urteilt Deussen, Phil. d. Gr. 417 f. 420 f. (vgl. 415 f.), der die Unklarheiten und Widersprüche in der stoischen Lehre scharf hervorhebt. Vgl. Duprat, La doctrine du monde, du destiné et de la providence d'après Chrysippe Arch. f. Gesch. d. Phil. 23 (1910) 472 ff.]

sie doch zwischen dem ätherischen und dem irdischen Feuer: jenes sollte sich kreisförmig, dieses geradlinig bewegen (vgl. S. 214 f.). Daß alle Elementarstoffe fortwährend ineinander übergehen, alle Dinge in beständiger Umwandlung begriffen sind und eben hierauf der Zusammenhalt der Welt beruht, wird von den Stoikern vielfach hervorgehoben; deshalb mit Heraklit jeden festen Bestand der Dinge zu leugnen, ist nicht ihre Absicht, aber ebensowenig wird dieser Wechsel mit Aristoteles (S. 214) auf die Welt unter dem Monde beschränkt

In ihren Vorstellungen über das Weltgebäude hielten sie sich an die herrschenden Annahmen. Die Gestirne denken sie sich in ihren Sphären befestigt; ihr Feuer soll sich von den Ausdünstungen der Erde und der Gewässer nähren; ihre Göttlichkeit und Vernünftigkeit wird von der Reinheit dieses Feuers hergeleitet. Die sämtlichen Naturwesen werden in vier Klassen geteilt, die sich dadurch unterscheiden, daß das weltbildende *πνεῦμα* (S. 259) in den unorganischen Dingen als bloße *ἕξις*, d. i. durch das Zusammenhalten (*ἔχειν*) ihrer Teile, in den Pflanzen als gestaltende Naturkraft (*φύσις*), in den Tieren als begehrende Seele [1]), im Menschen als vernünftige Seele wirkt.

Ein höheres Interesse hat unter den Naturwesen für unsre Philosophen nur der M e n s c h und am Menschen seine Seele. Sie ist zwar wie alles Wirkliche körperlicher Natur, und sie entsteht zugleich mit dem Leibe auf dem physischen Wege der Zeugung: aber ihr Stoff ist der reinste und edelste, ein Teil des göttlichen Feuers, der sich bei der ersten Entstehung des Menschen aus dem Äther in ihre Leiber herabgesenkt hat und von den Eltern als ein Ableger ihrer Seelen auf die Kinder übergeht. Dieses Seelenfeuer nährt sich vom Blute, und im Zentrum des Blutlaufes, im Herzen, hat (nach

---

[1]) Näheres hierüber in der auf einem Papyrus (Nr. 9780) gefundenen *Ἠθικὴ στοιχείωσις* des Stoikers Hierokles (1./2. Jahrh. n. Chr.), herausg. von H. v. Arnim, Berliner Klassikertexte Heft 4, 1906. Hierzu Prächter im Hermes LI (1916) S. 518 ff. und M. Wellmann, Zur stoischen Tierpsychologie. Hermes LII [1917] S. 135 ff.]

Zenon, Kleanthes, Chrysippos usw., von denen nur einzelne abwichen) der beherrschende Teil der Seele (das ἡγεμονικόν) seinen Sitz. Von hier aus verbreiten sich seine sieben Ableger, nämlich die fünf Sinne, das Sprach- und das Zeugungsvermögen, zu den entsprechenden Organen. Aber der Sitz der Persönlichkeit liegt nur in dem beherrschenden Teil oder der Vernunft, der die niederen wie die höheren Seelentätigkeiten angehören, und in deren Gewalt die Zustimmung zu den Vorstellungen ebenso liegt wie die Willensentschlüsse; beides aber freilich nur in dem Sinne, den der stoische Determinismus allein gestattet (vgl. S. 261). Nach dem Tode sollen die Seelen, wie Kleanthes annahm, alle, nach Chrysippos dagegen nur solche, die sich die nötige Kraft dazu erworben haben, die der Weisen, bis zum Weltende fortdauern, um dann mit allem andern in die Gottheit zurückzukehren. Die beschränkte Dauer dieses Fortlebens hält indessen die Stoiker, namentlich einen Seneca, nicht ab, die Seligkeit des höheren Lebens nach dem Tode mit ähnlichen Farben zu schildern wie Platon und die christlichen Theologen.

§ 71. Die stoische Ethik: ihre allgemeinen Grundzüge[1]).

Wenn auch alles den Weltgesetzen gehorcht, so ist doch nur der Mensch durch seine Vernunft befähigt, sie zu erkennen und ihnen mit Bewußtsein zu folgen. Eben dies ist nun der leitende Gedanke der stoischen Sittenlehre. Ihr oberster Grundsatz ist im allgemeinen das naturgemäße Leben, das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, und daß erst die Nachfolger Zenons diesen Grundsatz so formulierten, während er selbst nur das ὁμολογουμένως ζῆν, ein mit sich übereinstimmendes Leben, verlangte (Areios Did. b. Stob. II 7, 6a S. 75, 11 W.), ist um so unwahrscheinlicher, da Diog. VII 87 das Gegenteil bestimmt sagt, und da schon Zenons Lehrer Polemon das naturgemäße Leben verlangt hatte

1) [S. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa 1897.]

(vgl. S. 182 f.)[1]; wenn Kleanthes die Natur, der unser Leben gemäß sein soll, als die *κοινὴ φύσις* bezeichnete, Chrysippos als die allgemeine und im besondern die menschliche, so hat der eine den andern doch mehr nur im Ausdruck berichtigt. Der allgemeinste Naturtrieb ist aber der Selbsterhaltungstrieb; für jedes Wesen kann nur, was seiner Selbsterhaltung dient, einen Wert (*ἀξία*) haben und zu seiner Glückseligkeit (*εὐδαιμονία, εὔροια βίου*) beitragen. Für vernünftige Wesen hat daher nur das Vernunftgemäße einen Wert: nur die Tugend ist für sie ein Gut, nur in ihr besteht ihre Glückseligkeit, die deshalb an keine weitere Bedingung geknüpft ist (die Tugend ist *αὐτάρκης πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν*). Ebenso ist umgekehrt das einzige Übel die Schlechtigkeit (*κακία*). Alles andre dagegen ist gleichgültig (*ἀδιάφορον*): Leben, Gesundheit, Ehre, Besitz usw. sind keine Güter, Tod, Krankheit, Schmach, Armut usw. keine Übel. Am allerwenigsten darf die Lust für ein Gut oder gar für das höchste Gut gehalten und um ihrer selbst willen erstrebt werden; sie ist eine Folge unsrer Tätigkeit, wenn diese von der rechten Art ist (denn das Rechthandeln gewährt freilich die einzige wahre Befriedigung), aber sie darf nie ihr Zweck sein (vgl. Aristoteles S. 227); und wenn auch nicht alle Stoiker so weit gingen wie Kleanthes, der sie gar nicht zu den naturgemäßen Dingen gerechnet wissen wollte, so leugneten doch alle, daß sie für sich genommen irgendeinen Wert habe; und sie suchten eben deshalb das eigentümliche Glück des Tugendhaften ganz überwiegend nur in der Freiheit von Störungen, der Gemütsruhe, der inneren Unabhängigkeit. Weil die Tugend allein für den Menschen ein Gut ist, bildet das Streben nach ihr das allgemeine Gesetz seiner Natur;

---

[1] [Vgl. Phil. d. Gr. III 1[4] 215, 1, Überweg-Prächter, Grundr. [11] 450 f. und Bonhöffer, Ethik Epiktets 11 ff. Im Grunde stehen beide Forderungen nach stoischer Auffassung im engsten Zusammenhange miteinander. Barth, Die Stoa 102 ff. 108 hat daher schwerlich recht, wenn er Zenon ausschließlich das *ὁμολογουμένως ζῆν*, also ein rein formales Prinzip des Handelns zuschreibt. Anders Arnim a. a. O.[1] 238.]

und dieser Begriff des Gesetzes, der Pflicht, kommt bei den Stoikern stärker als bei den früheren Moralpredigern zur Geltung. Da aber neben den vernünftigen Trieben auch unvernünftige und maßlose oder Affekte[1]) in uns sind (die schon Zenon auf vier Hauptaffekte: Lust, Begierde, Bekümmernis und Furcht zurückführte), trägt die stoische Tugend wesentlich den Charakter eines Kampfes mit den Affekten; sie sind etwas Vernunftwidriges und Krankhaftes (*ἀρρωστήματα* und, wenn sie habituell werden, *νόσοι ψυχῆς*), sie sollen nicht bloß (wie Akademiker und Peripatetiker wollten) gemäßigt, sondern ausgerottet werden: unsre Aufgabe ist die Freiheit von Affekten, die Apathie. Im Gegensatz zu den Affekten besteht die Tugend in der vernunftmäßigen Beschaffenheit der Seele. Ihre erste Bedingung sind richtige Ansichten über das, was zu tun und zu lassen ist; denn wir streben (sagt Zenon mit Sokrates) immer nach dem, was wir für ein Gut halten, wenn es auch in unsrer Gewalt liegt, einer Meinung hierüber unsre Zustimmung zu gewähren oder zu versagen. Die Tugend wird deshalb als ein Wissen, die Untugend als Unwissenheit bezeichnet, die Affekte auf falsche Werturteile zurückgeführt. Aber mit dem sittlichen Wissen denken sich die Stoiker die Geistes- und Willensstärke (*τόνος, εὐτονία, ἰσχύς, κράτος*), die namentlich Kleanthes betonte, so unmittelbar verbunden, daß das Wesen der Tugend ebensogut auch in ihr gefunden werden kann. Als die gemeinsame Wurzel aller Tugenden bezeichnete Zenon die Einsicht (*φρόνησις*), Kleanthes die Seelenstärke (*ἰσχύς, κράτος*), Ariston die Gesundheit der Seele[2]); seit Chrysippos ist

---

[1]) *Πάθος*, bald als *ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις* oder *ὁρμὴ πλεονάζουσα*, d. h. „übermäßiger Trieb“, bald auch als eine verfehlte *κρίσις* oder *δόξα* definiert. [In diesen verschiedenen Definitionen findet H. v. Arnim a. a. O.[1] 245 f. Widersprüche und Schwierigkeiten, welche in dem psychischen Monismus wurzeln, den die Stoa ihrem metaphysischen Monismus zuliebe vertritt.]

[2]) [Daneben aber hat Ar. die Tugend, deren Einheitlichkeit er besonders betonte (s. u.), auch die Wissenschaft vom Guten und Bösen genannt; vgl. Phil. d. Gr. III 1[4] 243, 4.]

es üblich, sie in der Weisheit (σοφία) als der Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen zu suchen. Aus ihr sollten vier Grundtugenden hervorgehen, die dann wieder vielfach gespalten wurden: die Einsicht, Tapferkeit, Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit; Kleanthes jedoch setzte an die Stelle der Einsicht die Beharrlichkeit (ἐγκράτεια). Voneinander sollten sich die verschiedenen Tugenden nach Ariston (und im Grunde auch nach Kleanthes) nur durch die Gegenstände unterscheiden, an denen sie sich äußern; Chrysippos und die Späteren nahmen innere, qualitative Unterschiede zwischen ihnen an, Aber daran hielten auch sie fest, daß sie als Äußerungen einer und derselben Gesinnung unzertrennlich verbunden seien, daß da, wo eine Tugend ist, notwendig alle sein müssen und ebenso, wo ein Fehler ist, alle Fehler; daß daher alle Tugenden an Wert, alle Fehler an Verwerflichkeit einander gleichstehen. Denn nur auf die Gesinnung komme es an; nur sie mache die Pflichterfüllung (τὸ καθῆκον) zur tugendhaften Handlung (κατόρθωμα); in welcher Form diese sich äußert, sei unerheblich. Diese Gesinnung kann aber, wie die Stoiker glauben, nur ganz oder gar nicht vorhanden sein. Tugend und Schlechtigkeit sind Beschaffenheiten, die keines Gradunterschiedes fähig sind (διαθέσεις, nicht bloße ἕξεις); es liegt daher nichts zwischen ihnen in der Mitte, man kann sie nicht teilweise haben, sondern nur haben oder nicht haben, nur tugendhaft oder lasterhaft, nur ein Weiser oder ein Tor sein, und es ist deshalb der Übergang von der Torheit zur Weisheit ein momentaner: die Fortschreitenden (προκόπτοντες) gehören noch zu den Toren[1]). Der Weise

[1]) [Wie Bonhöffer bei Windelband[3] 269 (vgl. desselben Ethik des Epiktet 144 ff.) darlegt, hat die schroffe Gegenüberstellung der Weisen und Toren „keine buchstäbliche und praktische, sondern nur eine ideelle und regulative Bedeutung"; dies beweist der Begriff des προκόπτων, der schon auf Zenon zurückgeht, und die Tatsache, daß es auch unter den Fortschreitenden „verschiedene Stufen gibt, vom ersten Entschluß der Besserung bis zum ἐπ' ἄκρον προκόπτων".]

ist das Ideal aller Vollkommenheit, und da diese die einzige Bedingung der Glückseligkeit ist, auch das aller Glückseligkeit, der Tor das aller Schlechtigkeit und Unseligkeit. Jener ist (wie dies mit deklamatorischem Pathos ausgeführt wird) allein frei, allein schön, reich, glücklich usw.; er besitzt alle Tugenden und alles Wissen, tut immer in allen Dingen und allein das Richtige, ist der einzige wirkliche König, Staatsmann, Dichter, Wahrsager, Steuermann usw., ist durchaus frei von Bedürfnissen und Leiden, ist der einzige Freund der Götter. Seine Tugend ist unverlierbar (oder geht höchstens, wie Chrysippos einräumte, durch Geisteskrankheit verloren), seine Glückseligkeit kommt der des Zeus gleich und kann durch die Zeitdauer nicht vermehrt werden. Der Tor seinerseits ist durchaus schlecht und elend, ein Sklave, ein Bettler, ein Unwissender; er kann nichts Gutes tun, kann nicht anders als fehlen: alle Toren sind Verrückte (*πᾶς ἄφρων μαίνεται*). Toren sind aber, wie die Stoiker glaubten, alle Menschen mit wenigen, fast verschwindenden Ausnahmen; selbst den gefeiertsten Staatsmännern und Helden wird höchstens das inkonsequente Zugeständnis gemacht, daß sie mit den gemeinsamen Fehlern in etwas geringerem Maße behaftet gewesen seien als die andern, und namentlich von jüngeren Anhängern der Schule, wie Seneca, wird der Umfang und die Tiefe der menschlichen Sündhaftigkeit nicht selten mit ebenso lebhaften Farben geschildert wie gleichzeitig und später von den christlichen Theologen.

In alledem folgen die Stoiker im wesentlichen den Grundsätzen des Kynismus, wenn auch mit den Abweichungen, die sich aus ihrer wissenschaftlichen Begründung und Darstellung ergaben. Indessen konnte schon Zenon sich nicht verbergen, daß diese Grundsätze eingreifender Milderungen und Einschränkungen bedürfen; und diese Milderungen waren nicht nur die Bedingung, unter der sie allein die engen Grenzen einer Sekte überschreiten und zu einer geschichtlichen Macht werden konnten, sondern sie ergaben sich auch aus den allgemeinen Voraussetzungen der stoischen Ethik.

Denn ein System, das in praktischer Beziehung die Naturgemäßheit, in theoretischer die allgemeine Überzeugung als Norm anerkannte, durfte sich mit keiner von beiden in einen so grellen Widerspruch setzen, wie ihn ein Antisthenes und Diogenes ohne Bedenken auf sich genommen hatten. So wurden denn zunächst in der Güterlehre unter den sittlich gleichgültigen Dingen drei Klassen unterschieden: solche, die naturgemäß sind und deshalb einen Wert (*ἀξία*) haben, die daher wünschenswert und für sich genommen vorzuziehen (*προηγμένα*) sind; solche, die naturwidrig und deshalb keinen Wert (*ἀπαξία*) haben und zu vermeiden (*ἀποπροηγμένα*) sind; und endlich solche, denen weder ein Wert noch ein Unwert zukommt, die Adiaphora im engeren Sinne. Ariston, der diese Unterscheidung bestritt und gerade in der vollständigen Gleichgültigkeit gegen sie die höchste Aufgabe des Menschen (*τέλος*) sehen wollte, zog sich durch dieses Zurückgehen von Zenon zu Antisthenes den Vorwurf zu, daß er jedes Handeln aus Gründen unmöglich mache; Herillos freilich wich auch von Zenon ab, wenn er behauptete, daß ein Teil der sittlich gleichgültigen Dinge, ohne auf den letzten Lebenszweck (das *τέλος*) bezogen zu werden, doch einen selbständigen Nebenzweck (*ὑποτελίς*) bilden könne. Nur durch diese Modifikation ihrer Güterlehre war es den Stoikern möglich, ein positives Verhältnis zu den Aufgaben des praktischen Lebens zu gewinnen; indessen wurde von ihr auch nicht selten ein Gebrauch gemacht, der sich mit der Strenge der stoischen Grundsätze nicht vertrug. Auf das Verhalten zu dem Wünschenswerten und Verwerflichen beziehen sich nun die bedingten oder „mittleren" Pflichten (*μέσα καθήκοντα*), die von den vollkommenen, den *κατορθώματα*, unterschieden werden[1]; denn bei ihnen allen handelt es sich um Vor-

[1]) Die gleichen Ausdrücke bezeichnen aber auch den Unterschied der Legalität und Moralität (s. S. 267), wobei es ohne Verwirrung nicht abgeht. [Bonhöffer, Ethik Epiktets 229 ff. läßt diese Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität in gewissem Sinne gelten, hält aber die andre Deutung, daß das *καθῆκον* eine bedingte, das *κατόρθωμα* eine unbedingte

schriften, die unter Umständen außer Kraft treten können. Wie ferner eine bedingte Wertschätzung gewisser Adiaphora gestattet, ja verlangt wird, so wird auch die Apathie des Weisen so weit gemildert, daß gesagt wird, die Anfänge der Affekte kämen auch bei ihm vor, nur ohne seine Zustimmung zu gewinnen, und gewisse vernunftmäßige Gemütsbewegungen (εὐπάθειαι) fänden sich sogar nur bei ihm. Je weniger endlich die Stoiker selbst einen aus ihrer Mitte als einen Weisen zu bezeichnen wagten, je zweifelnder sich viele von ihnen in dieser Beziehung sogar über einen Sokrates und Diogenes äußerten, um so unvermeidlicher war es, daß sich bald genug die „Fortschreitenden" in immer größerer Bedeutung zwischen die Toren und die Weisen einschoben und den letzteren in den stoischen Schilderungen fast ununterscheidbar nahegerückt wurden.

§ 72. Fortsetzung: die angewandte Moral. Das Verhältnis des Stoizismus zur Religion.

Wenn die Erörterungen über einzelne sittliche Verhältnisse und Aufgaben in der nacharistotelischen Zeit überhaupt einen breiten Raum einnahmen, so ließen die Stoiker (mit Ausnahme Aristons; vgl. S. 252) sich diese ganz besonders angelegen sein; und sie scheinen hierbei namentlich auch die kasuistischen Fragen, zu denen die Kollision der Pflichten Anlaß gibt, mit um so größerer Vorliebe besprochen zu haben, je reicher die Gelegenheit zur Betätigung ihrer dialektischen Kunst war, die solche Erörterungen gewährten. So wichtig aber diese spezielleren Ausführungen für den praktischen Einfluß der stoischen Ethik und für die Verbreitung reinerer sittlicher Begriffe waren, so scheint doch ihr wissenschaftlicher Wert nicht sehr erheblich und ihr Behandlung nicht selten eine allzu kleinliche gewesen zu sein. Als charakteristisch tritt in ihnen, soweit sie uns be-

---

Pflicht bezeichne, für unzutreffend. Vgl. Bonhöffer, Eth. Epiktets 193 ff. und in Windelbands Gesch. d. ant. Phil.[3] 270 f. Dyroff, Ethik d. alten Stoa 133 f.]

kannt sind, das doppelte Bestreben hervor: den Einzelnen einesteils in seiner sittlichen Selbstgewißheit von allem Äußeren unabhängig zu machen, andernteils aber den Aufgaben gerecht zu werden, die sich aus seinem Verhältnis zu dem größeren Ganzen, dessen Teil er ist, ergeben. Auf jener Seite liegen die Züge, die den Stoizismus als einen Abkömmling des Kynismus bezeichnen; auf dieser die, wodurch er jenen überschreitet und ergänzt. Die vollkommene Unabhängigkeit von allem, was unsre sittliche Beschaffenheit nicht beeinflußt, die Erhabenheit über äußere Verhältnisse und körperlichen Zustände, die Selbstgenügsamkeit des Weisen, die Bedürfnislosigkeit eines Diogenes sind auch stoisches Ideal; und so wenig die kynische Lebensweise allgemein verlangt wird, so würdig findet man sie doch des Philosophen, falls die Umstände sie gestatten. Der Grundsatz, daß der sittliche Charakter der Handlungen nur von der Gesinnung abhänge, nicht von der äußeren Tat, verleitet die Stoiker, wie ihre Vorgänger, zu manchen auffallenden und einseitigen Behauptungen; wenn auch immerhin das Anstößigste, was ihnen in dieser Beziehung vorgeworfen wird, teils nur hypothetisch, teils als eine Folgerung aus den von ihnen bekämpften Ansichten vorgetragen worden zu sein scheint. Um endlich dem Menschen seine Unabhängigkeit für alle Fälle zu sichern, gestatteten sie den freiwilligen Austritt aus dem Leben (*ἐξαγωγή*), nicht etwa nur als Zuflucht in der äußersten Not, sondern sie sahen darin geradezu die höchste Bewährung der sittlichen Freiheit, einen Schritt, durch den man beweist, daß man auch das Leben zu den gleichgültigen Dingen rechnet, und zu dem man berechtigt ist, sobald es irgendwelche Umstände naturgemäßer erscheinen lassen, das irdische Leben zu verlassen, als länger darin zu bleiben. Zenon, Kleanthes, Eratosthenes, Antipatros und viele andre. Stoiker haben, wie uns berichtet wird, auf diese Weise geendet[1]).

---

[1]) Doch sind derartige Berichte, wenn sie nicht aus einer zuverlässigen Quelle stammen, mit großer Vorsicht aufzunehmen. Zu beachten

So unabhängig sich aber der Stoiker allem entgegenstellt, was er nicht selbst ist, so eng fühlt er sich mit seinesgleichen verbunden [1]). Vermöge seiner Vernünftigkeit erkennt der Mensch sich selbst als Teil des Weltganzen und ebendamit als verpflichtet, für dieses Ganze zu wirken; er weiß sich allen Vernunftwesen von Natur verwandt, sieht sie alle als gleichartig und gleichberechtigt, unter demselben Natur- und Vernunftgesetz stehend an, er betrachtet es als ihre natürliche Bestimmung, füreinander zu leben. Der Trieb nach Gemeinschaft ist daher unmittelbar in der menschlichen Natur begründet; die zwei Grundbedingungen dieser Gemeinschaft, die Gerechtigkeit und die Menschenliebe [2]), werden durch sie gefordert. Zunächst sind alle Weisen, wie die Stoiker sagen, einander von Natur befreundet, und es wird überhaupt der Freundschaft von ihnen ein so hoher Wert beigelegt, daß es ihnen nicht ganz gelingt, ihre Sätze von der Selbstgenugsamkeit des Weisen mit diesem Freundschaftsbedürfnis durchaus in Einklang zu bringen. Aber auch alle andern Verbindungen unter den Menschen werden in ihrer sittlichen Bedeutung anerkannt. Sie empfehlen die Ehe und wollen sie in rein sittlichem Geist geführt wissen; und können sie auch zu der politischen Tätigkeit kein rechtes Herz fassen, so sind sie doch unter den Philosophenschulen

ist auch, daß sich bei späteren Stoikern, besonders bei Epiktet (s. Phil. d. Gr. III[4] 315, 2), Erklärungen gegen einen Selbstmord aus bloßer Lebensverachtung finden, der gegenüber die Ergebung in den göttlichen Willen gefordert wird. Vgl. Bonhöffer, Eth. Epiktets 188 f. Hirzel, Der Selbstmord, Arch. f. Religionsw. (1908) 75 ff.]

[1]) [Über die Bedeutung dns Gemeinschaftstriebes im stoischen System vgl. auch v. Arnim a. a. O.[1] 147 ff.]

[2]) [Vgl. hierzu Siegfr. Lorenz, De progressu notionis *φιλανθρωπίας* (Diss. Lipsiae 1914) S. 41 ff., Ans. Frey, Das Problem der Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) in der älteren Stoa (Progr. von Münnerstadt), Heiligenstadt (Eichsfeld) 1908 und Prächter, Hermes LI (1916) S. 518 ff., sowie in Überwegs Grundriß[11] S. 454, der namentlich den durch Hierokles (s. S. 263, 1) bekannt gewordenen Begriff der *οἰκείωσις* (Gemeinschaftsgefühl) hervorhebt.]

des späteren Altertums immer noch die, welche sich mit den Aufgaben des Staatslebens am eingehendsten beschäftigt und die meisten unabhängigen politischen Charaktere gebildet hat. Weit wichtiger aber als die Verbindung des Einzelnen mit seinem Volke ist ihnen allerdings seine Verbindung mit dem Ganzen der Menschheit: an die Stelle der Politik tritt hier der Kosmopolitismus, dessen eifrigste und erfolgreichste Verkündiger die Stoiker waren. Da es die Gleichheit der Vernunft in den Einzelnen ist, auf der alle Gemeinschaft unter den Menschen beruht, so muß sich diese auch ebensoweit erstrecken wie jene. Alle Menschen sind einander verwandt, alle haben den gleichen Ursprung und dieselbe Bestimmung, alle stehen unter einem Gesetz, sind Bürger eines Staates, Glieder eines Leibes. Alle Menschen haben als Menschen Anspruch auf unser Wohlwollen; selbst die Sklaven können ihr Recht von uns fordern, unsrer Hochschätzung sich würdig erweisen, selbst unsern Feinden sind wir als Menschen verzeihende Milde, bereitwillige Unterstützung schuldig, wie dies namentlich die Stoiker aus der Römerzeit vielfach und eindringlich hervorheben. Dieser Kosmopolitismus ist einer der ergreifendsten von den Zügen, die den Stoizismus zum echten Vertreter der hellenistischen und römischen Periode gemacht und ihm seine nicht hoch genug anzuschlagende Bedeutung für die Entstehung und die Verbreitung des Christentums gegeben haben.

Wird die Zusammengehörigkeit aller Vernunftwesen noch weiter ausgedehnt, so erhalten wir den Begriff der Welt als eines aus den Göttern und Menschen bestehenden Gemeinwesens[1]) und die Forderung der unbedingten Unterwerfung unter die Gesetze und die Verfügungen dieses Gemeinwesens; und eben hierin, in dem Gehorsam gegen die Weltgesetze und der Ergebung in das Schicksal, die uns von den

[1]) *Σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων* (Diog. VII 138. Stob. I 21, 5 S. 184, 8 W. nach Poseidonios und Chrysippos); *νομίζει εἶναι πολίτης τῆς τοῦ Διὸς πόλεως, ἣ συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν* (Musonios b. Stob. III 40, 9 S. 749, 10 H.).

Stoikern so unablässig eingeschärft wird, besteht auf ihrem Standpunkt das wesentliche der Religion. Die Frömmigkeit ist die Kenntnis der Verehrung der Götter (ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας Diog. VII 119. Stob. II 7, 5b 2 S. 62, 2 W.). Diese besteht aber ihrem Wesen nach in richtigen Vorstellungen über sie, im Gehorsam gegen ihren Willen, in der Nachahmung ihrer Vollkommenheit (Sen. ep. 95, 47. Epikt. Ench. 31, 1), in der Reinheit des Herzens und des Willens (Cic. De nat. deor. II 71. Sen. Fr. 123), also mit einem Wort in der Weisheit und Tugend. Die wahre Religion ist von der Philosophie nicht verschieden. Was dagegen der Volksglaube darüber Hinausgehendes enthält, daran fanden auch die Stoiker viel auszusetzen. Die Ungereimtheit des anthropomorphischen Götterglaubens, die Unwürdigkeit der mythischen Erzählungen über Götter und Heroen, die Albernheit der herkömmlichen Zeremonien werden seit Zenon von älteren und jüngeren Mitgliedern der Schule, unter den uns bekannten von keinem schärfer als von Seneca getadelt. Aber trotzdem sind die Stoiker, im ganzen genommen, nicht Gegner, sondern Verteidiger der Volksreligion: teils, wie es scheint, weil sie in ihrer allgemeinen Anerkennung einen Beweis ihrer Wahrheit sahen, teils und vor allem, weil sie sich nicht entschließen konnten, der Masse der Menschen eine für sie unentbehrliche Stütze der Sittlichkeit zu entziehen. Den eigentlichen Inhalt der Mythologie sollte die philosophische Theologie bilden; in den Göttern dieser sollte der eine Gott des Stoizismus teils unmittelbar, teils mittelbar verehrt werden: unmittelbar unter der Gestalt des Zeus[1]), mittelbar unter der der übrigen Götter, sofern diese nichts andres seien als Darstellungen der göttlichen Kräfte, die sich uns in den Gestirnen, den Elementen, den Früchten der Erde, den großen Männern und Wohltätern der Menschheit zu erkennen geben. Das Mittel aber, um diese philo-

---

[1]) [S. Kleanthes' Lobgesang auf Zeus bei Stob. I 1, 12 S. 25 f. W. Vgl. S. 249, 2.]

sophische Wahrheit (den *φυσικὸς λόγος*) in den Mythen nachzuweisen, war für die Stoiker deren allegorische Auslegung; ein Verfahren, das vor ihnen nur vereinzelt vorkommt (s. über Metrodor v. Lamps. S. 90, über Antisthenes S. 127), das aber von ihnen und allem nach schon von Zenon zum System gemacht und bereits von Kleanthes und Chrysippos in einem solchen Umfang und mit so unglaublicher Willkür und Geschmacklosigkeit zur Anwendung gebracht wurde, daß sie hierin von ihren Nachfolgern auf heidnischem, jüdischem und christlichem Gebiet kaum übertroffen werden konnten. In demselben Geist wurde die Weissagung, auf die sie den größten Wert legten, schon von Zenon, Kleanthes, Sphairos, namentlich aber von Chrysippos und seinen Nachfolgern behandelt. Das Irrationale wurde auch hier künstlich rationalisiert; vermöge des Zusammenhangs (*συμπάθεια*; s. S. 261) aller Dinge sollten zukünftige Erreignisse sich durch gewisse natürliche Vorzeichen ankündigen, zu deren Kenntnis und Deutung teils eine natürliche, auf der Gottesverwandtschaft des Menschen beruhende Begabung, teils kunstmäßige Beobachtung befähige; und keine Erzählung von eingetroffenen Vorbedeutungen war so abenteuerlich und so schlecht beglaubigt, daß man sie mit dieser Auskunft nicht zu rechtfertigen gewußt hätte. Mochten daher die Stoiker vielleicht auch schon vor Panaitios eine dreifache Theologie unterscheiden: die der Philosophen, der Staatsmänner und der Dichter, und mochten sie namentlich der letzteren, die in Wahrheit nichts andres ist als die Mythologie des Volksglaubens, noch so einschneidende Vorwürfe machen, so ließen sie sich doch dadurch nicht abhalten, jeden ernstlichen Angriff auf die bestehende Religion nachdrücklich zurückzuweisen, wie dies unter anderm Kleanthes' Verhalten gegen Aristarchos von Samos, den er in einer gegen ihn gerichteten Schrift (Diog. VII 174) der Gottlosigkeit bezichtigte, weil er die Erde, „den Herd der Welt", sich bewegen lasse (Plut. De fac. lun. 923 A), und Mark Aurels Strenge gegen die Christen beweisen.

II. Die epikureische Philosophie.

§ 73. Epikur und seine Schule.

Epikuros, der Sohn des Atheners Neokles, war im Januar (7. Gamelion) 341 v. Chr. in Samos geboren. Von Nausiphanes (S. 85) in Demokrits Lehre eingeführt[1]), auch von dem Platoniker Pamphilos unterrichtet, trat er selbst in Kolophon, Mytilene und Lampsakos und seit 307/6 v. Chr. in Athen als Lehrer auf. Sein Garten wurde hier der Sammelplatz eines Kreises[2]), der, von unbedingter Verehrung für ihn und seine Lehre erfüllt, einen vertrauten geselligen Verkehr mit den philosophischen Studien verband, und dem auch Frauen angehörten. Seine Lehren legte Epikur in einer Masse von Schriften nieder, deren Stil er geringe Sorgfalt widmete[3]). Als er 271/70 v. Chr. starb, über-

---

[1]) [Später ist Ep. in einem wichtigen Punkte seiner Lehre zu Naus. in einen ausgesprochenen Gegensatz getreten, wenn er sich auch schwerlich in so plumpen Schmähworten gegen ihn ergangen hat, wie sie bei Diog. X 8 überliefert werden (s. Crönert, Kolot. u. Menedem. 16 ff., wo alle solche angeblichen Verunglimpfungen andrer Philosophen durch E. auf einen ihm untergeschobenen Brief zurückgeführt werden). Während Naus. den Philosophen zur politischen Betätigung auffordert und als die beste Vorbereitung für einen Staatsmann und Redner Demokrits Naturlehre betrachtet, verweist E. den Weisen auf sich selbst und auf ruhigen Genuß (s. S. 287). Ganz im Sinne des Meisters hat dann Metrodor eine scharfe Polemik gegen Nausiphanes' Standpunkt gerichtet, aus der uns noch längere Bruchstücke in Philodems Rhetorik II erhalten sind; s. Sudhaus in der S. 287, 2 angeführten Abhandlung u. H. v. Arnim, Über Dion v. Prusa (1898) 43 ff.]

[2]) [Daher hießen die Epikureer οἱ ἀπὸ τῶν κήπων.]

[3]) Von den wenigen bei Diog. X erhaltenen Schriften, den Überbleibseln der verlorenen, mit Ausnahme der herkulanischen Schrift π. φύσεως, und den aus ihnen entnommenen Angaben hat Usener (Epicurea 1887) eine kritische Ausgabe veranstaltet und sie Wiener Stud. X (1888) 178 ff. durch eine von Wotke in Rom aufgefundene Sentenzensammlung ergänzt. [Eine Übersetzung von Diog. X, begleitet von textkritischen Bemerkungen bietet A. Kochalsky, Das Leben und die Lehre Epikurs. Leipzig-Berlin 1914. Dazu Nestle, Bemerkungen zu Epikuros. BPhW. 1917 Sp. 1089 ff. Ein neues epikureisches Fragment über Götterverehrung (Oxyrh. Pap. II Nr. 215) hat Diels veröffentlicht: Sitzungsber. d. Berliner

nahm Hermarchos die Leitung seines Vereins; sein Lieblingsschüler Metrodoros aus Lampsakos[1] war ebenso wie Polyainos schon vor ihm gestorben. Neben diesen sind von Epikurs persönlichen Schülern Kolotes (vgl. S. 124, 2) und der Historiker Idomeneus (S. 10) zu nennen. Vielleicht gehörte auch Polystratos[2], der Nachfolger des Hermarchos, noch zu ihnen. Auf Polystratos folgte Dionysios, auf diesen Basileides. Dem zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts gehörte wohl Protarchos aus Bargylion, dem dritten und vierten Demetrios der Lakonier und Apollodoros *ὁ κηποτύραννος* (S. 10) an. Ein Zeitgenosse des Protarchos ist der Mathematiker Philonides aus dem syrischen Laodikeia. Zu bedeutender Verbreitung gelangte die Schule in der römischen Welt, in der schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. C. Amafinius mit lateinischen Darstellungen der epikureischen Lehre Beifall fand, Apollodors Schüler und Nachfolger, Zenon aus Sidon, lehrte bis 78 v. Chr. mit vielem Erfolg in Athen; seinen Mitschüler und späteren Nachfolger Phaidros hörte Cicero um 90 v. Chr. in Rom. Diesem folgte Patron in Athen; in Rom wirkte um 50 v. Chr. Siron (Skiron), der Lehrer Vergils, und Philodemos (S. 10). Derselben Zeit gehörte der Dichter der Schule, Lucretius Carus (wahrscheinlich 96—55 v. Chr.) an. Noch zahlreiche Namen von Epikureern sind uns be-

---

Akad. d. W. 1916. Philos.-hist. Kl. XXXVII. S. 886 ff.] Weitere Urkunden der epikureischen Lehre sind zahlreiche in Herculanum gefundene, meist von PHILODEMOS herrührende Schriften [verzeichnet von PRÄCHTER in ÜBERWEGS Grundriß[11] S. 463 ff.] und die auf der Wand einer Säulenhalle entdeckten Fragmente des DIOGENES von Oinoanda (um 200 n. Chr.), zuletzt hrsg. von WILLIAM (1907); die wertvollste Quelle aber ist LUCRETIUS, De natura rerum, hrsg. mit Kommentar von LACHMANN (1850); MUNRO (5. Aufl. 1903); BRIEGER (1894); GIUSSANI (1896 ff.).

[1]) [Seine Fragmente gesammelt von KÖRTE, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. XVII 1890, S. 528—597.]

[2]) [Von ihm ist die Schrift erhalten *Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως*, wozu PHILIPPSON, Neue Jahrb. 1909 S. 487 ff., und Reste aus einer andern *Περὶ φιλοσοφίας* bei CRÖNERT, Kolotes und Mened. S. 36.]

kannt, darunter ihre eifrige Gönnerin, Trajans Gemahlin Plotina. Die Schule, deren Verbreitung von Diog. X 9 um 230 n. Chr.[1]), von Lactant. Inst. III 17 noch um 320 bezeugt wird, erlosch erst im vierten christlichen Jahrhundert. Ihre wissenschaftliche Entwicklungsfähigkeit war aber gering, und wenn Epikur seine Schüler streng an dem Wortlaut seiner Lehre festzuhalten bemüht war (Diog, X 12 u. ö.), so ist ihm dies so vollständig gelungen, daß uns von keinem ein nennenswerter Versuch zu ihrer Fortbildung bekannt ist[2]).

§ 74. Das epikureische System: Allgemeines. Kanonik[3]).

Sein philosophisches System ist für Epikur noch viel ausschließlicher als für Zenon ein bloßes Mittel für die praktischen Aufgaben. Er hielt wenig von gelehrter Forschung und von den mathematischen Wissenschaften, denen er vor-

---

[1]) [Die Notiz bei Diog. rührt sicher nicht von diesem selbst her, sondern wahrscheinlich von seiner Hauptquelle, mag dies nun, wie Usener annimmt, Nikias v. Nikaia (s. S. 10), oder, wie Gercke, De quibusdam Laertii auctoribus (1899) 67 ff. vermutet, ein Platoniker aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. sein. Vgl. S. 307, 1. Dagegen bezeugen das Fortbestehen der epikureischen Schule für das Ende des 2. Jahrhunderts Aristokles bei Euseb. Pr. ev. XIV u. die Inschrift des Diogenes v. Oinoanda (s. S. 276, 3), für das dritte auch der Bischof Dionysios v. Alexandreia.]

[2]) [Immerhin gab es auch Lehrstreitigkeiten innerhalb der Schule; s. Hirzel, Unters. zu Ciceros phil. Schr. I 98 ff. So lagen z. B. die athenischen Epikureer, Zenon von Sidon und seine Schule, um 100 v. Chr. in heftigem Streite mit ungenannten Epikureern in Rhodus und Kos über den Wert der Rhetorik. Und diese Meinungsverschiedenheiten erstreckten sich auch auf ethische Fragen. Vgl. Philippson, Philodems Buch über den Zorn. Hermes LXXI (1916) S. 425 ff. Über den Abfall späterer Epikureer von der epikureischen Orthodoxie vgl. Diels, Abh. d. Berliner Ak. 1915. Philos.-hist. Kl. Nr. 7, S. 49 f.]

[3]) [Wallace, Epicureanism (1880). Über die Erfahrungslehre Ep.s Natorp, Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnisproblems 209 ff. Vgl. auch v. Arnim a. a. O.[1] 203 ff. Sandgathe, Die Wahrheit d. Kriterien Ep.s. Merdach, De Epicuri canonica (1909).]

warf, daß sie uns nichts nützen und der Wirklichkeit nicht entsprechen; und seine eigene Bildung war in beiden Beziehungen sehr ungenügend. Aber auch unter den philosophischen Lehrfächern legte er auf dem Gebiete der Dialektik nur den Untersuchungen über das Kriterium Wert bei und nannte deshalb diesen Teil seines Systems Kanonik; und von der Physik sagte er, wir bedürfen ihrer nur deshalb, weil uns die Kenntnis der natürlichen Ursachen von der Furcht vor den Göttern und dem Tode befreie und die Kenntnis der menschlichen Natur uns zeige, was wir zu begehren und zu vermeiden haben. Auch dieser Teil der Philosophie hat also keine selbständige Bedeutung.

Wie nun mit der praktischen Einseitigkeit des Stoizismus sein Empirismus und sein Materialismus zusammenhängen, so tritt derselbe Zusammenhang bei Epikur noch stärker hervor. Einer Ethik, die den einzelnen ganz auf sich selbst stellt, entspricht es vollkommen, wenn nur das materielle Einzelwesen für das ursprüngliche Reale, nur die sinnliche Empfindung für die Quelle unsrer Vorstellung gehalten wird; und wenn der Mensch seine höchste Aufgabe darin findet, sein individuelles Leben vor Störungen zu bewahren, so wird er weder in dem Weltganzen den Spuren seiner Vernunft nachgehen, auf die er sich zu stützen und deren Gesetzen er sich zu unterwerfen hätte, noch wird er den Versuch machen, durch die Erkenntnis dieser Gesetze seinem Verhalten eine theoretische Grundlage zu geben. Die Welt stellt sich ihm als ein Mechanismus dar, innerhalb dessen er sich möglichst gut einrichtet, von dem er aber nicht das Bedürfnis hat mehr zu wissen als das, wovon sein eigenes Wohl und Wehe berührt wird; und hierfür scheinen die Erfahrung und der natürliche Verstand ohne viel logischen Apparat auszureichen.

Diesem Standpunkt gemäß betrachtet Epikur zunächst in der Kanonik als das Kriterium der Wahrheit in theoretischer Beziehung die Wahrnehmung, in praktischer (worüber § 76) das Gefühl der Lust und Unlust. Die Wahrnehmung

ist das Augenscheinliche (ἐνάργεια), was immer wahr ist; an ihr können wir nicht zweifeln, ohne mit dem Wissen auch das Handeln unmöglich zu machen (vgl. S. 256); und auch die Sinnestäuschungen beweisen nichts dagegen; denn der Fehler liegt bei ihnen nicht an der Wahrnehmung, sondern am Urteil: das Bild, das wir zu sehen glaubten (vgl. S. 284), hat unsre Seele wirklich berührt, wir haben nur nicht das Recht zu der Annahme, daß ihm ein Gegenstand entspreche, oder daß es diesen vollständig wiedergebe. (An welchem Merkmal wir aber freilich die Bilder, denen ein Gegenstand entspricht, von denen unterscheiden können, denen keiner entspricht, erfahren wir nicht.) Aus den Wahrnehmungen entstehen gedächtnismäßige Vorstellungen oder Gattungsbegriffe (προλήψεις)[1], indem sich das, was man wiederholt wahrgenommen hat, der Erinnerung einprägt. Da diese Begriffe sich auf frühere Wahrnehmungen beziehen, sind auch sie immer wahr; es können daher neben den Wahrnehmungen (αἰσθήσεις) und Gefühlen (πάθη) auch die Begriffe zu den Kriterien gerechnet werden. Und da die Phantasievorstellungen (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας) nach Epikur gleichfalls durch die Einwirkung objektiver, der Seele gegenwärtiger Bilder entstehen (vgl. S. 284), werden auch diese unter sie aufgenommen[2]. Erst wenn wir über die Wahrnehmung als solche hinausgehen, wenn wir uns aus dem Bekannten eine Meinung (ὑπόληψις) über das Unbekannte bilden, entsteht die Frage, ob diese Meinung wahr oder falsch sei: um wahr zu sein, muß eine Meinung, wenn sie sich auf künftige Ereignisse bezieht, durch die Erfahrung bestätigt, wenn sie die verborgenen Gründe der Erscheinungen betrifft, darf sie durch die Erfahrung nicht widerlegt werden. Epikur nennt

---

[1] [Diese sind wohl zu unterscheiden von den *κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις* der Stoiker (s. S. 255); sie haben keine von den Wahrnehmungen der Einzeldinge getrennte, selbständige Wirklichkeit.]

[2] [Ob Ep. diese Phantasievorstellungen wirklich zu den Kriterien gerechnet hat, ist unsicher. — Über die Lehre von den Kriterien vgl. v. Arnim a. a. O.[1] 204 ff.]

bei Diog. X 32 vier Wege, auf denen man von den Wahrnehmungen zu Vermutungen (ἐπίνοιαι) komme; aber eine wissenschaftliche Theorie der Induktion findet sich weder bei ihm selbst noch in seiner Schule, so achtungswert auch der Versuch ist, den Zenon aus Sidon (S. 277), wie sich aus Philodem π. σημείων καὶ σημειώσεων ergibt, gemacht hat, das induktive und analogische Schlußverfahren gegen die Angriffe der Stoa zu rechtfertigen.

§ 75. Epikurs Physik; die Götter[1]).

Epikurs Naturansicht wird an erster Stelle von dem Wunsche bestimmt, aus dem Weltlauf alles Eingreifen übernatürlicher Ursachen auszuschließen, weil dieses dem Menschen seine ganze Gemütsruhe rauben, ihn in beständiger Furcht vor unberechenbaren Mächten halten müßte. Dies hofft er nun am sichersten durch eine rein mechanische Naturerklärung zu erreichen; und wenn er sich nach einer solchen unter den älteren Systemen umsah (denn zur Bildung einer eigenen naturwissenschaftlichen Theorie war er weder geneigt noch befähigt), so entsprach keines jenem Zweck vollständiger als das, welches auch seinem ethischen Individualismus die besten Anknüpfungspunkte zu bieten schien, welches ihn ferner zuerst für sich gewonnen hatte und ihm vielleicht überhaupt allein genauer bekannt war: Demokrits Atomistik. Mit Demokrit erklärt Epikur für die Grundbestandteile von allem die Atome und den leeren Raum; teils aus Aggregaten, d. i. bloßen Ansammlungen, teils aus Verflechtungen von Atomen, zwischen denen sich bald größere, bald kleinere Zwischenräume befinden, bestehen alle Dinge. Die Atome denkt er sich ganz so wie Demokrit (S. 78 f.), nur daß er ihnen nicht eine unendliche, sondern bloß eine begrenzte, wenn auch ihrer Größe nach unbestimmbare Zahl von Gestaltunterschieden

---

[1]) [Vgl. Lange, Gesch. d. Materialismus I Kap. 4. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu Demokrit in der Naturphil. (1897).]

beilegt [1]). Vermöge ihrer Schwere fallen die Atome im leeren Raume; weil aber in diesem (wie Aristoteles eingewendet hatte) alle gleich schnell fallen [2]) und somit nicht aufeinanderstoßen würden, und weil ohne eine gewisse schon den Urkörpern innewohnende spontane Bewegung die Notwendigkeit und das Verhängnis nicht durchbrochen werden könnte und die menschliche Willensfreiheit unerklärlich bliebe, nahm Epikur an, daß sie von selbst (*sponte*) und von keiner Ursache dazu bestimmt (*ἀναιτίως*), um ein kleinstes von der senkrechten Fallinie abweichen [3]). Infolge davon stoßen sie

---

[1]) [H. v. Arnim, Epikurs Lehre vom Minimum (1907) sucht mit sehr beachtenswerten Gründen nachzuweisen, daß E. von den unendlich vielen, ihrer Undurchdringlichkeit wegen physikalisch unteilbaren Atomen die gleichfalls in unendlicher Zahl vorhandenen, auch mathematisch unteilbaren Minima, d. i. kleinste Raumgrößen oder materielle Punkte, unterscheidet. Es sind dies die letzten, nur mit der Vorstellung zu erfassenden Bestandteile der Materie, die jedem einzelnen Atome und zwar in begrenzter Zahl innewohnen und sich in ihm, untrennbar miteinander verbunden, von Ewigkeit her bewegen. Aus ebensolchen teillosen Einheiten baut Ep. auch Raum, Zeit und Bewegung auf und verwandelt sie so aus stetigen in diskrete Größen.]

[2]) [Daß Aristot. dies behauptet habe, ist ein Irrtum Zellers (Phil. d. Gr. II 2^3 287, 3. 412, 3; vgl. III 1^4 421, 4. I^6 1095, 3). Aus Phys. IV 8 geht deutlich hervor, daß nach Ar. vielmehr die Atome sich im leeren Raume überhaupt nicht bewegen können. S. u. a. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis z. Demokr. 114. Vgl. Diès, Rev. de philos. II (1912) 505 Anm.]

[3]) [Wenn die S. 79, 1 erwähnte Hypothese, daß die Urbewegung der Atome nach Demokrit keine Fallbewegung, sondern ein wirres Durcheinanderfliegen der Atome sei, wie es wahrscheinlich ist, das Richtige trifft, so ist Epikur in diesem Punkte von der rationelleren und mit den Voraussetzungen des atomistischen Systems im besten Einklang stehenden Lehre des Abderiten dem trügerischen Augenschein zuliebe abgewichen und hat somit diese Lehre, wie auch sonst mehrfach, im Sinne eines krassen Sensualismus umgestaltet. Jedenfalls setzt er sich mit der Annahme jener Fallbewegung in offenen Gegensatz zu seiner eigenen Auffassung, daß es im leeren Raum kein Oben und Unten gebe. Seine Lehre von der Deklination der Atome vollends steht im vollen Widerspruche mit der streng mechanischen Naturansicht des Atomismus. Daß Ep. wirklich durch diese Deklination auch die Willensfreiheit zu begründen versucht hat, wird zwar durch keine direkte Äußerung des Philosophen selbst bestätigt (s. Brieger,

zusammen, verwickeln sich ineinander, prallen voneinander ab, werden teilweise nach oben gedrängt, und es erzeugen sich jene Wirbelbewegungen, die in den verschiedensten Teilen des unendlichen Raumes zahllose Welten hervorbringen, die, durch leere Zwischenräume (*μετακόσμια, intermundia*) getrennt, sich in den verschiedenartigsten Zuständen befinden, aber alle in der Zeit entstanden sind und mit der Zeit auch wieder untergehen werden.

Wie nun die Entstehung von Welten durch rein mechanische Ursachen bewirkt worden sein soll, so legt Epikur den größten Wert darauf, daß auch alles Einzelne in der Welt rein mechanisch und mit Ausschluß teleologischer Gesichtspunkte erklärt werde. Wie es aber zu erklären sei, daran ist ihm wenig gelegen. Wenn wir nur sicher sein können, daß etwas seine natürlichen Ursachen hat, so kommt nicht viel darauf an, welches diese sind; Epikur läßt uns vielmehr für die Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen zwischen allen möglichen Hypothesen die Wahl, wenn auch die eine vielleicht wahrscheinlicher sein möge als die andre, und auch so augenscheinliche Ungereimtheiten wie die Annahme, daß der Mond wirklich zu- oder abnehme, oder daß die Sonne nicht größer oder nur um ein weniges größer sei, als sie uns erscheint, weist er nicht ab.

Die lebenden Wesen sollen ursprünglich aus der Erde hervorgekommen sein, und es sollen sich unter ihnen anfangs auch mancherlei seltsame Gebilde befunden, aber nur die lebensfähigen sich erhalten haben (vgl. S. 74 f.). Über den ersten Zustand und die allmähliche Entwicklung der Menschen finden sich bei Lukrez (V 925 ff.) ansprechende und verständige Vermutungen. Die Seele der Tiere und Menschen besteht neben feurigen, luftigen und pneumatischen Bestand-

---

De atomorum Epicurearum motu principali 1888), läßt sich aber nach den Berichten bei Cicero (d. fato 23 u. d. nat. deor. I 69), Plutarch (d. soll an. 964 C) u. Lukrez II 251 ff. kaum bezweifeln; s. Goedeckemeyer a. a. O. 126 ff.; vgl. v. Arnim, Europ. Phil.[1] 209.]

teilen aus einem nicht zu benennenden, noch feineren und beweglicheren Stoff, der Ursache der Empfindung ist und von den Seelen der Eltern herstammt. Aber zu der vernunftlosen Seele (*anima*) kommt beim Menschen der vernünftige Teil (bei LUKREZ *mens* oder *animus*) hinzu, dessen Epikur schon für seine Ethik bedurfte (vgl. S. 287 f.); er hat, wie das stoische *ἡγεμονικόν* (S. 263 f.), seinen Sitz in der Brust, während die *anima* sich durch den ganzen Leib verbreitet[1]). Über seine stoffliche Beschaffenheit dagegen wird nichts mitgeteilt. Beim Tode zerstreuen sich die Seelenatome, da sie vom Leibe nicht mehr zusammengehalten werden; und eben dieses findet Epikur sehr tröstlich, denn nur die Überzeugung, daß wir nach dem Tode überhaupt nicht mehr existieren, könne uns von der Furcht vor den Schrecken des Hades gründlich befreien. — Von den Seelentätigkeiten werden nicht allein die Wahrnehmungen mit Demokrit (von dem Epikur nur in untergeordneten Punkten abweicht) aus einer Berührung der Seele mit den Bildern (*εἴδωλα*) erklärt, die sich von der Oberfläche der Körper ablösen und durch die Sinne zu ihr gelangen, sondern die gleiche Erklärung wird auch auf die Phantasievorstellungen (*φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας*) angewendet; nur daß bei ihnen die Seele von Bildern berührt werden soll, deren Objekte nicht mehr existieren, oder die sich erst in der Luft aus der Vermischung verschiedenartiger Idole oder aus neuen Atomverbindungen gebildet haben. Durch die Bewegungen, welche die in sie

---

[1]) [Wir haben es hier mit zwei verschiedenen Berichten zu tun: nach dem einen hat Ep. die Seele in vier stoffliche Bestandteile, nach dem andern in ein *ἄλογον* und ein *λογικόν* geteilt. Beide Ansichten lassen sich schwer miteinander vereinen; insbesondre ist das Verhältnis des vierten Seelenstoffes, des *ἀκατονόμαστον*, zum *ἄλογον* und *λογικόν* sehr unklar. Die zahlreichen Versuche, dieser Schwierigkeiten Herr zu werden, wie die von EICHLER, REISACKER, ZELLER (Phil. d. Gr. III 1⁴ 432 ff.), WOLTJER, ROHDE, R. HEINZE, auch die sehr eingehende Untersuchung GOEDECKEMEYERS a. a. O. 48 ff. (vgl. auch v. ARNIM a. a. O.¹ 289 u. GILBERT, Griech. Religionsphil. 487 ff.) haben zu keinem sicheren Ergebnis geführt.]

eindringenden Bilder in der Seele erzeugen, werden dann auch frühere Bewegungen der letzteren neu hervorgerufen; oder wie dies auch dargestellt wird: wir werden veranlaßt, unsre Aufmerksamkeit auf solche von den zahllosen uns fortwährend umgebenden Idolen zu richten, die jenen Bildern ähnlich sind, und dies ist die Erinnerung. Aus der Verknüpfung eines Erinnerungsbildes mit einer Wahrnehmung entsteht die Meinung und mit ihr die Möglichkeit des Irrtums (vgl. S. 280 f.); durch Schlüsse aus dem Wahrgenommenen (also durch eine Selbsttätigkeit des Denkens, deren Möglichkeit aber unerklärt bleibt) erkennen wir das Verborgene. In Bewegungen, die durch Vorstellungen in der Seele bewirkt werden und von ihr auf den Leib übergehen, besteht der Wille. Die Willensfreiheit wird von Epikur im Sinne des reinen Indeterminismus aufs entschiedenste behauptet und dem stoischen Fatalismus lebhaft widersprochen. Indessen findet sich von einer tiefergehenden Untersuchung dieser Frage bei ihm keine Spur.

Durch diese Physik hofft nun Epikur mit der Furcht vor dem Tode auch die vor den Göttern für immer beseitigt zu haben. Den Glauben an Götter will er allerdings nicht antasten: teils weil ihm die Allgemeinheit dieses Glaubens zu beweisen scheint, daß er sich auf wirkliche Erfahrung gründe, daß die Bilder, aus deren Erscheinen er ihn (nach dem obigen) allein erklären kann, wenigstens teilweise von realen Wesen herrühren, also Wahrnehmungen, nicht bloße Phantasiebilder seien; teils weil es ihm selbst Bedürfnis ist, sein Ideal der Glückseligkeit in den Göttern verwirklicht anzuschauen. Aber den herrschenden Vorstellungen über die Götter kann er sich nur teilweise anschließen, denen über ihr Verhältnis zur Welt tritt er entschieden entgegen. Eine Vielheit von Göttern nimmt zwar auch er an, ja es sind deren nach ihm unzählige, und daß sie die denkbar schönste Gestalt, die menschliche, haben, betrachtet er als selbstverständlich. Auch den Geschlechtsunterschied, das Bedürfnis der Nahrung, die Sprache, selbst die griechische Sprache,

legt er ihnen bei [1]). Aber die Seligkeit und die Unvergänglichkeit der Götter, diese zwei Grundbestimmungen seines Gottesbegriffes, verlangen, wie er glaubt, daß sie statt unsrer derben Leiblichkeit feine Lichtleiber haben und mit diesen in den Intermundien wohnen, da sie andernfalls von dem Untergang der Welten, in denen sie sich aufhielten, mit betroffen und durch die Aussicht auf dieses Schicksal in ihrer Seligkeit gestört würden. Ebenso verlangt aber diese Seligkeit, daß sie nicht mit der Sorge für die Welt und die Menschen belastet werden, die der Vorsehungsglaube ihnen aufbürdet; und noch unentbehrlicher ist diese Annahme für die Gemütsruhe des Menschen, die keinen gefährlicheren Feind hat als die Meinung, daß höhere Mächte in den Weltlauf eingreifen. Epikur ist daher der ausgesprochenste Gegner dieses Glaubens in jeder Gestalt. Die Volksreligion weiß er nur aus der Unwissenheit und vor allem der Furcht herzuleiten; die stoische Lehre von der Vorsehung und dem Verhängnis wird, wie er glaubt, nicht allein durch die tatsächliche Beschaffenheit der Welt widerlegt, sondern sie ist auch noch trostloser als die Ungereimtheiten der Mythologie. Daß er die Menschheit von diesem Wahn, von der auf ihr lastenden Furcht vor den Göttern (*religio*) befreit habe, wird von seinen Verehrern, wie Lukrez (I 62 ff.), als sein unsterbliches Verdienst gepriesen, während sie zugleich seine Frömmigkeit und seine Teilnahme an der herkömmlichen Götterverehrung rühmen.

---

[1]) [Vgl. Phil. d. Gr. III 1[4] 449 f. m. Anm. Ob alle diese Vermenschlichungen und besonders die letztgenannte, die bei Philodem (Ep. Fr. 356 Us.) in lächerlicher Weise begründet wird, E. selbst beigelegt werden dürfen, ist sehr zu bezweifeln. Zur epikureischen Theologie vgl. Diels, Philodemos über die Götter, I. Buch. Griechischer Text und Erläuterung. Abh. d. Berliner Ak. 1915. Philos.-hist. Kl. Nr. 7. III. Buch. I. Griechischer Text. Ebendort 1916 Nr. 4. II. Erläuterung des Textes. Ebendort 1916 Nr. 6. Ders., Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung (Oxyrh. Pap. II Nr. 215). Sitzungsber. der Berliner Akad. d. W. 1916. XXXVII S. 886 ff. Philippson, Zur epikureischen Götterlehre. Hermes LI (1916) S. 568 ff. LIII (1918) S. 358 ff., der die Dielssche Annahme von Gestirngöttern bei den Epikureern bestreitet.]

§ 76. Epikurs Ethik[1]).

Wie Epikur in seiner Physik die Atome für den Grund alles Seins erklärt hatte so erklärt er in seiner Ethik die Individuen für den Zweck alles Tuns. Der Maßstab (κανών) für die Beurteilung der Güter und Übel ist unser Gefühl (πάθος, vgl. S. 280); das einzige unbedingte Gut ist das, wonach alle lebenden Wesen streben, die Lust, das einzige unbedingte Übel das, was alle fliehen, der Schmerz. Epikur hält daher im allgemeinen mit Aristippos[2]) die Lust für das letzte Ziel unsers Tuns. Dabei handelt es sich jedoch für ihn nicht um die einzelnen Lustempfindungen als solche, sondern um die Glückseligkeit des ganzen Lebens: nach ihrem Verhältnis zu dieser hat sich unser Urteil über die einzelnen Genüsse und Schmerzen zu richten. Er glaubt ferner, die eigentliche Bedeutung der Lust bestehe nur in der Befriedigung eines Bedürfnisses und somit in der Entfernung einer Unlust; unser letzter Zweck sei nicht die positive Lust, sondern die Freiheit von Schmerzen, nicht die Gemütsbewegung (κατὰ κίνησιν ἡδονή), sondern die Gemütsruhe (καταστηματικὴ ἡδονή)[3]). Und da nun deren wesentlichste

---

[1]) [S. Guyau, La morale d'Épicure (1878; 2. Ausg. 1881). Vgl. Überweg, Grundr. I[11] 479 ff. u. H. v. Arnim a. a. O.[1] 214 ff.]

[2]) [Daß Ep. in seiner Lustlehre an Aristippos (und wohl auch an Eudoxos) anknüpfte, ist allgemein anerkannt. Daneben aber ist er in der Ausgestaltung dieser Lehre einerseits, wie es scheint, von Platon und Aristoteles (s. Brochard im Journal des Savants 1904) beeinflußt worden; andrerseits aber hat er auch auf diesem Gebiete von Demokrit eine starke Einwirkung erfahren, die sich nicht nur in zahlreichen einzelnen Vorschriften und teilweise wörtlichen Anlehnungen, sondern auch bei grundlegenden Bestimmungen zeigt; s. Hirzel, Unters. z. Cic. I 134 ff. und bes. Natorp, Eth. d. Dem. 127 ff. Daß auch in der Kanonik (s. Hirzel ebd.) Ep. in wichtigen Punkten, und zwar durch Vermittlung des Nausiphanes, auf Dem. zurückgeht, hat Sudhaus, Rh. Mus. 1893 S. 321 ff. aus Philodems Rhetorik II nachgewiesen. Vgl. auch S. 276, 1. Hiernach läßt sich die ablehnende Stellung, die Zeller (Phil. d. Gr. III 1[4] 490, 1) in dieser Frage einnimmt, nicht mehr aufrechterhalten.]

[3]) [Hierin zeigt sich eine der bedeutsamsten Abweichungen Ep.s von

Bedingung in unserm Gemütszustand selbst liegt, hält Epikur die geistige Lust und Unlust für ungleich wichtiger als die körperliche. Denn so offen und schroff er es trotz einzelner anders lautender Äußerungen ausspricht, daß alle Lust und Unlust schließlich von körperlichen Zuständen herrühre, so bemerkt er doch, auf den Körper wirkten nur die gegenwärtigen Genüsse und Schmerzen, auf die Seele dagegen auch die vergangenen und zukünftigen; und diese auf der Erinnerung, der Hoffnung oder der Furcht beruhenden Gefühle sind seiner Ansicht nach so viel stärker, daß er sich berechtigt glaubt, die Macht des Geistes über körperliche Leiden ebenso unbedingt und mit derselben Übertreibung wie die Kyniker und die Stoiker zu rühmen; denn die heftigsten Schmerzen seien von kurzer Dauer und machten unserm Leben schnell ein Ende, und die minder heftigen ließen sich ertragen und durch überwiegende geistige Genüsse überwinden[1]).

Nur eine Bedingung der Gemütsruhe (*ἀταραξία*) ist die Tugend, aber eine so unerläßliche Bedingung, daß auch nach Epikur die Glückseligkeit unzertrennlich an sie geknüpft ist, so wenig ihm auch sein System erlaubt, ihr einen selbständigen Wert beizulegen. Die Einsicht befreit uns von den Vorurteilen, die uns beunruhigen, von leeren Einbildungen und Wünschen, sie lehrt uns die wahre Lebenskunst; die Selbstbeherrschung bewahrt uns durch das richtige Verhalten zu Lust und Unlust, die Tapferkeit durch Verachtung des Todes und der Schmerzen vor Leiden; der Gerechtigkeit haben wir es zu verdanken, daß keine Furcht

---

der Lehre Aristipps (vgl. S. 130) und zugleich eine Anlehnung an Demokrit (vgl. S. 82 f.)]

[1]) [Diese Vergeistigung der Lust steht mit dem grundsätzlichen Standpunkte Ep.s, nach dem alle Lust letztlich auf das leibliche Wohlbefinden zurückgeht, in einem offenbaren Widerspruch. Zu einer solchen Inkonsequenz sah er sich durch seine optimistische Auffassung des Lebens gedrängt. S. v. Arnim a. a. O.[1] 216 f. M. Wundt, Griech. Eth. II 190 ff. Vgl. Windelband-Bonhöffer[3] 284 ff.]

vor Strafe unsre Gemütsruhe stört. Epikur selbst führte ein musterhaftes Leben, und seine Aussprüche zeigen nicht selten eine Reinheit der Gesinnung und eine Richtigkeit des sittlichen Urteils, die über ihre ungenügende wissenschaftliche Begründung weit hinausgeht. Sein Ideal des Weisen kommt dem stoischen nahe genug; verlangt er von dem Weisen auch weder die stoische Apathie noch den Verzicht auf Sinnengenuß, so läßt er ihn doch seine Begierden so vollständig beherrschen, daß sie ihn nie zu etwas Verkehrtem verleiten; und er schildert ihn als so unabhängig von allem Äußeren, seine Glückseligkeit als so vollkommen und seine Weisheit als so unverlierbar, daß er von ihm so gut wie die Stoiker von dem ihrigen sagt, er wandle wie ein Gott unter den Menschen, und er brauche selbst bei Wasser und Brot Zeus nicht zu beneiden.

Diesem Ideal entsprechend gehen denn Epikurs Lebensvorschriften an erster Stelle darauf aus, dem Einzelnen als solchem durch Befreiung von Vorurteilen und Beschränkung der Begierden ein in sich befriedigtes und von der Außenwelt unabhängiges Dasein zu verschaffen. Wie er selbst ungemein mäßig und genügsam lebte, so ermahnt er auch zur Genügsamkeit; denn selbst von den natürlichen Begierden gehe nur ein Teil auf Notwendiges, weitaus die meisten Begierden aber seien unnatürlich und eitel. Zu den letzteren rechnet Epikur namentlich das Streben nach Ruhm und Ehre. Eine Unterdrückung der sinnlichen Triebe verlangt er allerdings nicht, und auch einen reicheren Lebensgenuß will er nicht verbieten; um so mehr dringt er aber darauf, daß man sich von diesen Dingen nicht abhängig mache: denn nicht darauf komme es an, daß man wenig gebrauche, sondern daß man wenig bedürfe. Selbst an das Leben soll sich der Mensch nicht unbedingt binden: Epikur gestattet ihm, sich durch freiwilligen Tod unerträglichen Leiden zu entziehen; er glaubt aber, dieser Fall werde nicht leicht eintreten.

Schwerer wird es Epikur, unter seinen Voraussetzungen die Notwendigkeit und Bedeutung des menschlichen Gemein-

lebens zu begründen. Sein System eröffnete ihm hierfür nur einen Weg: die Erwägung der Vorteile, die den Menschen aus ihrer Verbindung mit andern erwachsen; und diese selbst sucht der Philosoph, dem die Freiheit von Störungen das höchste Gut ist, ungleich mehr in dem Schutz vor Verletzungen als in der positiven Förderung der Einzelnen durch die sittliche Gemeinschaft. Dies gilt bei ihm vor allem vom Staate. Der Zweck aller Gesetze ist die Sicherung der Gesellschaft gegen das Unrecht, dessen nur die Einsichtigen sich freiwillig, in der Erkenntnis seiner Schädlichkeit, enthalten, während die Masse der Menschen durch Strafe davon abgehalten werden muß. Diese Sicherheit zu genießen, ohne daß man dabei durch die Mühe und Gefahr, welcher der Staatsmann sich nicht entziehen kann, in seiner Ruhe gestört wird, erscheint unserm Philosophen als das Wünschenswerteste. Er empfiehlt daher zwar Gehorsam gegen die Gesetze, da man bei Gesetzesverletzung von der Furcht vor Strafe nie frei werde; aber er hält es für besser, sich dem Staatsleben fernzuhalten, wenn nicht besondre Umstände ein andres verlangen; sein Wahlspruch ist das *λάθε βιώσας*[1]). Auch gegen das Familienleben und die Ehe äußert er Bedenken. Um so lebhafter war bei ihm und seiner Schule der Sinn für Freundschaft; und so dürftig es auch lautet, wenn er dieses Verhältnis nur auf den Wert der gegenseitigen Unterstützung und des daraus hervorgehenden Sicherheitsgefühls zu gründen weiß, so ging er doch tatsächlich weit über diese Schranke hinaus. Die epikureischen Freundschaften sind berühmt wie die pythagoreischen, und die angebliche Gütergemeinschaft der Pythagoreer verwarf Epikur nur deshalb, weil eine solche

---

[1]) [Vgl. Philippson, Die Rechtsphilosophie der Epikureer, Arch. f. G. d. Ph. XXIII (1910) 289 ff. 433 ff., wo die Auffassung Epikurs von Recht und Staat sowie die nähere Ausführung dieser Lehre bei Lukrez, Hermarch und Zenon (vgl. S. 277) eingehend dargelegt und die bedeutenden Einwirkungen nachgewiesen werden, die Ep. auch auf diesem speziellen Gebiete, besonders durch Vermittlung des Nausiphanes, von Demokrit erfahren hat (vgl. S. 287, 2).]

Einrichtung unter Freunden entbehrlich sein müsse. Indessen hätte es seinen Grundsätzen nicht entsprochen, sich mit seinem Wohlwollen auf den Kreis seiner persönlichen Freunde zu beschränken; es wird vielmehr an ihm und an manchen Männern aus seiner Schule überhaupt ein milder und menschenfreundlicher Sinn gerühmt; bei ihm selbst äußert sich dieser unter anderm in dem Satze, daß es angenehmer sei, Wohltaten zu erweisen als zu empfangen.

III. Die Skepsis[1]).

§ 77. Pyrrhon und die Pyrrhoneer.

Noch etwas früher als die Begründung der stoischen und epikureischen Schule fällt die der pyrrhonischen, die jenen in ihrer praktischen Abzweckung nahesteht, aber diesen Zweck nicht durch eine bestimmte wissenschaftliche Überzeugung, sondern umgekehrt durch den Verzicht auf jede solche Überzeugung zu erreichen sucht. Pyrrhon aus Elis hatte wahrscheinlich die Lehren der elisch-megarischen Schule bereits kennen gelernt, als er mit Anaxarchos (S. 85) Alexanders Feldzug in die östlichen Länder mitmachte; durch ihn mag er auch mit Demokrits Lehre von den Sinnesqualitäten (S. 82) und mit Metrodors Zweifeln (S. 84) bekannt geworden sein. Auch mit dem Subjektivismus eines Protagoras und Aristipp (S. 96. 129), die als Vorläufer der Skepsis gelten dürfen, wird er sich vertraut gemacht haben. Später begründete er in seiner Vaterstadt, wo er in ärmlichen Verhältnissen, aber allgemein verehrt lebte, eine eigene Schule, die jedoch nur geringe Verbreitung gewann. Er wurde gegen 90 Jahre alt und scheint um 275 v. Chr. gestorben zu sein. Schriften hat er nicht hinterlassen; seine Lehre kannten schon die Alten nur aus denen seines Schülers Timon aus

---

[1]) Hirzel, Untersuch. zu Ciceros philos. Schr. III (1883) 1 ff. Brochard, Les sceptiques grecs (1887). Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philos. Bd. I (1904). Goedeckemeyer, Die Gesch. d. griech. Skeptizismus (1905).

Phlius, der später in Athen lebte und hier, gleichfalls fast 90jährig, nach 241 v. Chr. starb[1]).

Um glückselig zu leben, muß man sich nach Timon (Aristokles bei Eus. Pr. ev. XIV 18) dreierlei klarmachen: wie die Dinge beschaffen sind, wie wir uns zu ihnen verhalten sollen, und welchen Gewinn dieses Verhalten uns bringt.

Auf die zwei ersten von diesen Fragen läßt sich nun nur antworten, daß uns die Beschaffenheit der Dinge gänzlich unbekannt ist, da die Wahrnehmung sie uns nicht so zeigt, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, unsre Meinungen aber durchaus subjektiv sind; daß wir daher nie etwas behaupten (*οὐδὲν ὁρίζειν*), nie sagen dürfen: „dies ist so", sondern immer nur: „dies scheint mir so", daß die Zurückhaltung des Urteils (*ἐποχή*, *ἀφασία*, *ἀκαταληψία*) das allein richtige Verhalten zu den Dingen ist. Beobachten wir aber dieses Verhalten, so ergibt sich, wie Timon glaubt, von selbst die Ataraxie oder Apathie. Denn wer darauf verzichtet hat, von der Beschaffenheit der Dinge etwas zu wissen, der kann auch keinem Dinge einen höheren Wert beilegen als einem andern. Er wird nicht glauben, daß etwas an sich selbst gut oder schlecht sei, diese Begriffe vielmehr nur auf Gesetz und Herkommen zurückführen; er wird, gegen alles andre gleichgültig, nur nach der richtigen Gemütsstimmung oder der Tugend trachten und so mit der Gemütsruhe auch die Glückseligkeit finden. Sofern er aber genötigt ist zu handeln, wird er der Wahrscheinlichkeit, der Natur und dem Herkommen folgen. In der wissenschaftlichen Begründung dieser Lehre scheint aber Pyrrhon nicht tiefer ins einzelne eingegangen zu sein: die zehn skeptischen Tropen, die Spätere ihm zuschreiben, gehören sicher erst Ainesidemos (§ 89).

---

[1]) [Nach einem Zeugnisse Philodems überlebte er Kleanthes († 233/2; s. S. 249, 3). Wachsmuth, Sillogr. gr. reliquiae (1885) 13 setzt seinen Tod um 226. Seine Fragmente, von denen weitaus die meisten seinen *Σίλλοι*, d. i. Spottgedichten, entnommen sind, bei Wachsmuth und in Diels' Poet. philos. fr. 173 ff.]

Von Timon werden noch einige Schüler und von einem unter diesen ebenfalls ein Schüler genannt; dies waren aber auch die letzten Ausläufer der pyrrhonischen Skepsis; an ihre Stelle trat seit der Mitte des 3. Jahrhunderts die akademische.

§ 78. Die neuere Akademie.

Der, welcher die Akademie auf diesen neuen Weg führte, war Arkesilaos aus Pitane in Äolien (315/4—241/0 v. Chr.), der Nachfolger des Krates (S. 183). Wir kennen seine Lehre nur unvollständig, und da er nichts geschrieben hatte, kannten sie auch schon die Alten nur aus dritter Hand. Er bestritt, wie Cic. De orat. III 67 sagt, die Möglichkeit, durch die Sinne oder den Verstand (*sensibus aut animo*) etwas zu erkennen; den Hauptgegenstand seiner Angriffe bildete aber Zenons Lehre von der begrifflichen Vorstellung (S. 254 f.). Ihr hielt er, neben einigen mehr formellen Bedenken, als Haupteinwurf entgegen, daß es keine Vorstellungen gebe, die ein sicheres Merkmal ihrer Wahrheit an sich hätten, wie er dies in verschiedenerlei Wendungen näher nachzuweisen suchte. Auch die stoische Physik und Theologie scheint er bestritten zu haben. Er behauptete demnach mit Pyrrhon, daß uns nichts übrig bleibe als die Zurückhaltung des Urteils (*ἐποχή*). Er selbst hielt diesen Standpunkt so streng ein, daß er auch jenen Grundsatz selbst nicht für ein Wissen ausgeben wollte. Um so unglaublicher ist die Behauptung einiger von unsern Zeugen, seine Skepsis habe ihm nur als Vorbereitung für den platonischen Dogmatismus dienen sollen; er scheint vielmehr überzeugt gewesen zu sein, daß er gerade durch diese Skepsis dem Geiste der sokratischen Dialektik, wie sie sich in den platonischen Jugenddialogen widerspiegelt, treu bleibe[1]. Daß nun aber mit dem Wissen auch die Möglichkeit des Handelns aufgegeben werden müsse, räumte er nicht ein; denn die Vorstellung setze den Willen auch dann in

---

[1] [S. v. Arnim bei Pauly-Wissowa II 1165 u. Europ. Ph. d. Altert.[1] 250 vgl. Phil. d. Gr. III 1[4] 510, 4.]

Bewegung, wenn man sie nicht für ein Wissen halte, und um vernünftig zu handeln, genüge es, der Wahrscheinlichkeit (*τὸ εὔλογον*) zu folgen, die das höchste Kriterium für das praktische Leben bilde[1]).

Dem Arkesilaos folgte auf dem Lehrstuhl Lakydes aus Kyrene. Dieser übergab (224/2 v. Chr.) die Schulführung noch vor seinem Tode den Phokäern Telekles und Euandros, denen Hegesinos (von Klemens Alex. Hegesilaos genannt) folgte. Indessen ist uns weder von diesen noch von den übrigen Akademikern, die aus dieser Zeit genannt werden, mehr bekannt als das Allgemeine, daß sie der von Arkesilaos eingeschlagenen Richtung treu blieben. Desto größer ist die Bedeutung des Karneades, der deshalb auch wohl der Stifter der dritten oder neuen Akademie genannt wird, während Arkesilaos der der zweiten oder mittleren heißt, Philon und Antiochos (§ 81) die der vierten und fünften. Dieser scharfsinnige und gelehrte, auch durch die hinreißende Gewalt seines Vortrags hervorragende Mann war 214/2 v. Chr. in Kyrene geboren, hatte das Amt des Schulvorstehers wahrscheinlich vor 156/5, wo er mit der Philosophengesandtschaft (S. 244 f. u. 250) nach Rom kam, angetreten und bekleidete es mit großem Ruhm und Erfolg bis zum Jahre 137, in dem er es seinem gleichnamigen Verwandten übertrug; er starb 129/8 v. Chr. Schriften hat er nicht hinterlassen; die Darstellung seiner Lehre war das Werk seiner Schüler, namentlich des Kleitomachos. — Die Lehrtätigkeit des Karneades bezeichnet den Höhepunkt der akademischen Skepsis. Wenn Arkesilaos seine Angriffe vorzugsweise gegen die stoische Lehre vom Kriterium gerichtet hatte, behandelte zwar auch Karneades die Stoiker, die angesehensten Dogmatiker der Zeit, als seine Hauptgegner; aber er untersuchte

[1]) [v. Arnim, Europ. Ph. d. Altert.[1] 252 bestreitet, daß A. im Ernste das *εὔλογον*, d. i. den „vernünftigen Grund", den die Stoiker zur Richtschnur des tugendhaften Handelns gemacht hatten, als ein solches Kriterium gelten lassen konnte, während er doch sein Gegenstück, die stoische *κατάληψις*, verwarf. S. dagegen Windelband-Bonhöffer a. a. O. 296.]

die Frage über die Möglichkeit des Wissens allgemeiner und unterwarf die Ansichten der verschiedenen Philosophen einer umfassenderen und tiefer ins einzelne eingehenden Kritik als seine Vorgänger, während er zugleich die Grade und Bedingungen der Wahrscheinlichkeit genauer bestimmte. Er fragte zunächst im allgemeinen, ob überhaupt ein Wissen möglich sei, und er glaubte dies schon deshalb verneinen zu dürfen, weil es (wie er des näheren nachwies) keine Art der Überzeugung gebe, die uns nie täusche, keine wahre Vorstellung, der nicht falsche ununterscheidbar ähnlich seien, also kein Kriterium der Wahrheit im Sinne der stoischen „begrifflichen Vorstellung". Er leugnete ebenso die Möglichkeit einer Beweisführung, teils weil diese selbst nur durch Beweise, also durch eine petitio principii dargetan werden könnte, teils weil die Prämissen der Beweise wieder bewiesen werden müßten und so ins Unendliche. Er ging ferner auf den Inhalt der philosophischen Systeme näher ein und bekämpfte namentlich die stoische Theologie nach allen Seiten. Wenn die Stoiker das Dasein Gottes aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt erschlossen, so bestritt Karneades ebenso die Zulässigkeit dieses Schlusses wie die Richtigkeit seiner Voraussetzung, der er die vielen Übel in der Welt entgegenhielt. Er griff aber auch den Gottesbegriff selbst an, indem er (unsers Wissens zuerst) scharfsinnig zu zeigen suchte, daß man sich die Gottheit nicht als ein lebendes, vernünftiges Wesen (*ζῷον λογικόν*) denken könne, ohne ihr Eigenschaften und Zustände beizulegen, die ihrer Ewigkeit und Vollkommenheit widerstreiten. Berührt seien hier nur seine Kritik des Polytheismus und seine Angriffe auf den stoischen Weissagungsglauben, mit denen auch seine Bestreitung des stoischen Determinismus zusammenhängt. Noch größeren Eindruck scheint jene Kritik der sittlichen Begriffe gemacht zu haben, von der seine beiden Vorträge in Rom, für und gegen die Gerechtigkeit, eine Probe gaben, und für die er nach dem Vorgang der Sophisten besonders den Gegensatz des natürlichen und des positiven Rechts benutzte.

Wir sind freilich über diese Kritik nur unvollständig unterrichtet[1]), wie uns denn überhaupt die Berichte über Karneades durchaus kein erschöpfendes Bild seiner wissenschaftlichen Tätigkeit liefern. Das Endergebnis seiner skeptischen Ausführungen war natürlich das längst ausgesprochene: die absolute Unmöglichkeit des Wissens, die Forderung einer unbedingten Zurückhaltung des Urteils. Hatten aber schon die früheren Skeptiker wenigstens die Wahrscheinlichkeit als Norm für unser praktisches Verhalten anerkannt, so verfolgte Karneades diesen Gedanken noch weiter. Er unterschied nämlich drei Grade der Wahrscheinlichkeit, von denen wir einen möglichst hohen zu gewinnen bei jeder Frage uns um so mehr bemühen müssen, je wichtiger sie für unsre Glückseligkeit ist. Von den wahrscheinlichen Vorstellungen, sagte er, seien die einen für sich genommen wahrscheinlich, bei andern werde ihre Wahrscheinlichkeit durch die aller mit ihnen verbundenen verstärkt, bei einer dritten Klasse bestätige die Untersuchung diesen Eindruck auch in betreff der letzteren selbst (die *φαντασία πιθανή* [wahrscheinlich], die *φ. πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος* [unwidersprochen] und die *φ. πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη* [allseitig geprüft])[2]). Die Merkmale, nach denen die Wahrscheinlichkeit zu beurteilen ist, scheint Karneades auch im einzelnen näher untersucht zu haben. Wie er von diesem Standpunkt aus die Fragen der Ethik behandelte, läßt sich nicht genau feststellen; das Wahrscheinlichste ist aber, daß er (selbstverständlich unter Vorbehalt der skeptischen *ἐποχή*) an dem altakademischen Grundsatz des naturgemäßen Lebens festhielt

---

[1]) [Cic. de rep. III 6, 9 ff. bei Lact. inst. div. V 14 ff. Plut. Cat. maj. 22, 1 ff. Gell. VI 14, 8 ff. Quint. XII 1, 35.]

[2]) [Näheres hierüber s. bei Arnim, Europ. Ph.[1] 253 f. — Die angegebene Reihenfolge der Wahrscheinlichkeitsgrade findet sich bei Sext. Emp. Math. VII 173 ff., während derselbe Pyrr. I 227 ff. die dritte Stufe der zweiten voranstellt. Mutschmann, Rhein. Mus. 66 (1911) 190 ff. gibt der letzteren Folge den Vorzug. Nach Windelband-Bonhöffer[3] 296 erklärt sich die Verschiedenheit der Anordnung daraus, daß Karn. die *φαντ. ἀπερίσπαστος* und *περιωδευμένη* einander koordiniert, nicht subordiniert hatte.]

und gerade in dem Streben nach den natürlichen Gütern die Tugend fand.

Nach dem jüngeren Karneades (S. 294) leitete die Akademie kurze Zeit Krates aus Tarsos. Auf ihn folgte 129/8 der ausgezeichnetste Schüler des großen Karneades, der Karthager Kleitomachos, der 187/6 geboren wurde und 110/9 starb. Über dessen Nachfolger vgl. § 81.

Zweiter Abschnitt.

Eklektizismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

I. Eklektizismus.

§ 79. Seine Entstehungsgründe und sein Charakter.

So lebhaft auch die Philosophenschulen der nacharistotelischen Zeit sich untereinander bestritten, so natürlich war es doch, daß sich im Laufe der Jahre ihre Gegensätze abstumpften und die Verwandtschaft, die trotz dieser Gegensätze zwischen der akademischen, peripatetischen und stoischen Schule schon von Hause aus bestand, bestimmter zum Bewußtsein kam. Von entscheidender Bedeutung waren aber hierfür zwei gleichzeitig einwirkende Momente: der Erfolg, den die akademische Skepsis durch Karneades gewann, und die Verbindung, in die Griechenland mit Rom trat. Je nachhaltiger der Glaube der dogmatischen Schulen an die Unwiderlegbarkeit ihrer Lehren durch die eindringende Kritik des Karneades erschüttert worden war, um so geneigter mußten sie werden, von den Unterscheidungslehren, die so vielen Einwürfen ausgesetzt waren, sich auf die Überzeugungen zurückzuziehen, über die man sich im wesentlichen verständigen konnte, und die auch der Kritiker selbst als Normen des praktischen Verhaltens anerkannte und somit in der Hauptsache für ausreichend gelten ließ. Je stärker andrerseits bei Karneades selbst in der Ausbildung seiner Wahrscheinlichkeitslehre das

Bedürfnis zum Ausdruck gekommen war, sich solche praktischen Normen zu sichern, um so leichter konnte auch seine Schule, indem sie die gleiche Richtung weiter verfolgte, dazu kommen, daß sie auf diesen Teil seiner Lehre das Hauptgewicht legte und dadurch von der Skepsis mehr und mehr abkam, indem das, was ihm nur ein Wahrscheinliches gewesen war, mit der Zeit die Bedeutung eines sicher Gewußten erhielt. In dem gleichen Sinne wirkte aber auch der römische Geist, der jetzt auf die griechische Wissenschaft Einfluß zu gewinnen begann. Seit der Eroberung Makedoniens durch die Römer (168) war Griechenland tatsächlich, was es auch formell immer mehr wurde, ein Teil des römischen Reiches; und bald entwickelte sich zwischen Griechenland und Rom, von einem Flamininus, Ämilius Paulus, Scipio Ämilianus und seinen Freunden gefördert, ein wissenschaftlicher Verkehr, der griechische Lehrer nach Rom und junge Römer in immer größerer Zahl in die Philosophenschulen Athens und andrer griechischer Städte führte. Noch nachhaltiger als das Erscheinen der Philosophengesandtschaft (S. 244. 250. 294) wirkte Panaitios' (§ 80) Aufenthalt in Rom nebst der gleichzeitigen Verbreitung des Epikureismus unter den Römern (s. S. 277), und seit dem Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts galt die griechische Philosophie dort für einen unentbehrlichen Bestandteil der höheren Bildung. Waren nun hierbei auch die Griechen zunächst die Lehrer, die Römer die Schüler, so war es doch natürlich, daß jene sich mehr oder weniger dem Bedürfnis ihrer vornehmen und einflußreichen Zuhörer anbequemten, und daß sie im Verkehr mit der römischen Welt selbst auch von dem Geiste, der diese Welt geschaffen hatte, berührt wurden. Diesem Geist aber entsprach es, jede Ansicht mehr nach ihrem Wert fürs praktische Leben als nach ihrer wissenschaftlichen Haltbarkeit zu beurteilen; und so mußten auch diese Verhältnisse dazu beitragen, die Neigung zu einer Verschmelzung der philosophischen Schulen, einer Zurückstellung ihrer Unterscheidungslehren, einer Hervorhebung des Gemeinsamen, namentlich in

den praktisch wichtigen Punkten, zu nähren. Um aber aus den verschiedenen und nicht unmittelbar vereinbaren Ansichten das Wahre oder Wahrscheinliche auswählen zu können, mußte man einen Maßstab dafür schon mitbringen; und so wurde man schließlich auf gewisse Überzeugungen geführt, die dem Menschen, wie man annahm, vor jeder Beweisführung feststehen und diese ihre Wahrheit durch die allgemeine Anerkennung, den *consensus gentium*, bewähren.

Dieser Eklektizismus kommt nun zuerst in der stoischen Schule zum Vorschein; in noch höherem Grade bemächtigt er sich in der Folge der akademischen; und auch in der peripatetischen findet er Eingang. Dagegen läßt sich bei den Epikureern dieser Zeit keine einigermaßen eingreifende Abweichung von der Lehre ihres Stifters nachweisen, wenn auch immerhin Zenon der Sidonier bei Karneades, den er neben Apollodor gehört hatte, sich ein dialektischeres Verfahren angeeignet haben mag, als es sonst in der Schule üblich war. Wenn der den Epikureern nahe stehende, als Arzt wie als Philosoph gleich ausgezeichnete Asklepiades aus Bithynien (etwa 130—50 v. Chr.), an Herakleides (S. 182) anknüpfend, statt der Atome Demokrits und Epikurs ins Unendliche teilbare und verbindungslose Körperchen (*ἄναρμοι ὄγκοι*), die sich von Ewigkeit her bewegen und durch ihren Zusammenstoß in zahllose Bruchstücke zersplittern, für die Urbestandteile der wahrnehmbaren Dinge erklärte, so beweist dies nur, daß sich der Einfluß des epikureischen Systems nicht streng auf die Grenzen der Schule beschränkte[1]).

§ 80. Die Stoiker: Boethos, Panaitios, Poseidonios[2]).

War auch das stoische Lehrsystem durch Chrysippos zu seiner relativen Vollendung gekommen, so schlossen sich doch

[1]) [S. M. Wellmann, N. Jahrb. f. kl. Alt. 21 (1908) 684 ff., der auch auf die verwandte Lehre Epikurs von den Minima (vgl. S. 282, 1) hinweist.]

[2]) Hirzel, Untersuch. zu Ciceros philos. Schr. II 1882. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa 1892.

die Stoiker in der Lehre ihrer Schule nicht so streng ab, daß sich nicht Einzelne Abweichungen von ihr erlaubt hätten, zu denen teils der Einfluß der älteren Systeme, teils der Wunsch Anlaß geben konnte, den Einwendungen ihrer Gegner und vor allem der einschneidenden Kritik des Karneades zu begegnen. Schon Chrysippos' Nachfolger, Zenon von Tarsos, soll sich über die Lehre von der Weltverbrennung zweifelnd geäußert haben; ebenso Diogenes von Seleukeia (s. S. 250) in seinen letzten Jahren, vielleicht, weil er Boethos' und Panaitios' Einwürfe nicht zu lösen wußte[1]). Viel weiter entfernten sich aber diese zwei Schüler des Diogenes von der altstoischen Lehre. Der Sidonier Boethos († 119 v. Chr.) wich nicht bloß in der Erkenntnistheorie von ihr ab, indem er neben der Wahrnehmung auch Vernunft (*νοῦς*), Wissenschaft und Begierde als Kriterien bezeichnete, sondern er dachte sich auch die Gottheit, wiewohl er sie mit seiner Schule dem Äther gleichsetzte, substantiell von der Welt getrennt, und er wollte demgemäß die Welt nicht für ein beseeltes Wesen gelten lassen; nur ein Zusammenwirken der Gottheit mit den Dingen nahm er an; und entsprechend dieser Mittelstellung zwischen Zenon und Aristoteles bestritt er die von dem ersteren gelehrte Weltverbrennung

---

[1]) [Über die Unsicherheit dieser Angaben s. Phil. d. Gr. III 1[4] 573, 3. Jedenfalls hat Diog. in dem Grundgedanken seiner Ethik sich an die ältere Stoa angeschlossen (s. Bonhöffer, Die Telosformel des Stoikers Diog. Philol. 67 (1908) 582 ff. H. Gomperz, Arch. f. Gesch. d. Phil. 25 (1912) 231 ff.). Hiernach scheint es, daß sich Diog. so wenig wie sein Schüler Antipatros (s. S. 250) durch die Kritik der akademischen Skeptiker sonderlich beeinflussen ließ. Über die Stellung der mittleren Stoa, besonders des Panaitios und Poseidonios, zur akademischen Skepsis, ihre Abweichungen von der älteren stoischen Lehre und andrerseits ihre Einwirkung auf die Rückkehr der neueren Akademie zum Dogmatismus s. Schmekel in dem S. 299 Anm. 2 angeführten Werke. Vgl. auch Windelband-Bonhöffer[3] 294 f. u. 261. An der letztgenannten Stelle wird auch die Frage aufgeworfen, ob nicht vielleicht die eklektische Richtung der mittleren Stoa (trotz der hervorragenden Bedeutung namentlich des Poseidonios; s. S. 302, 3) in der Gesamtentwicklung des Stoizismus doch nur „eine episodische Erscheinung" gewesen ist.]

eingehend, um die Ewigkeit der Welt an ihre Stelle zu setzen. — Größeren Einfluß hatte aber auf die stoische Schule Panaitios aus Rhodos (annähernd zwischen 180 und 110 v. Chr. zu setzen), der Nachfolger des Antipatros in Athen und zugleich der Hauptbegründer des römischen Stoizismus, der Freund des römischen Scipio Africanus und des Lälius, der Lehrer des Q. Mucius Scävola, L. Älius Stilo und andrer römischer Stoiker. Dieser Mann, der die Unabhängigkeit seines Urteils auch in der literarischen und historischen Kritik bewährte, war ein ausgesprochener Bewunderer des Platon und Aristoteles; daß er auch ihrer Lehre einen Einfluß auf die seinige verstattete, lag um so näher, da er die stoische Philosophie vorzugsweise nach der praktischen Seite und nicht bloß in der strengeren Form der Schule behandelt zu haben scheint, wie dies unter anderm sein Werk über das Geziemende (*Π. τοῦ καθήκοντος*), das Vorbild des ciceronischen *De officiis*, zeigt. Er bestritt mit Boethos den Untergang und wahrscheinlich auch die Entstehung der Welt, leugnete die Fortdauer der Seele nach dem Tode, unterschied in ihr mit Aristoteles den vegetabilischen Teil (*φύσις*) von dem animalischen (*ψυχή*) und von beiden die Vernunft etwas schärfer, als dies die Älteren getan hatten. Daß er in der Ethik den altstoischen Grundsätzen widersprach, ist nicht anzunehmen, wenn er auch immerhin die Punkte, in denen die Stoa vom Kynismus abwich und sich mit Platon und Aristoteles berührte, stärker betont zu haben scheint, von Aristoteles die Unterscheidung der theoretischen und der praktischen Tugend übernahm und in der Behandlung der letzteren sich teilweise an ihn anschloß. Dagegen wiederholte er die Zweifel des Karneades gegen die Mantik und machte von der Unterscheidung einer dreifachen Theologie (S. 275), wenn er sie auch vielleicht nicht zuerst aufgebracht hat, jedenfalls eine freiere Anwendung, als dies bis dahin bei den Stoikern üblich war.

Panaitios' berühmtester Schüler ist der gelehrte Poseidonios aus Apamea. Er unternahm weite, bis in die ent-

ferntesten Länder sich erstreckende Reisen, deren Früchte er in zahlreichen astronomischen, geographischen und historischen Schriften (darunter ein Werk in 52 Büchern über die Geschichte der Jahre 146—88 v. Chr.) verwertete, und starb um 51 v. Chr. 84jährig als Vorsteher einer vielbesuchten Schule in Rhodos[1]); nächst ihm der Rhodier Hekaton; seine Nachfolger in Athen waren (gleichzeitig) Mnesarchos und Dardanos; ihnen folgte, wie es scheint, Apollodoros aus Athen (von dem gleichnamigen Chronographen[2]) zu unterscheiden). Genauer bekannt ist uns aber nur Poseidonios, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als gelehrter Forscher — er umspannte das gesamte Wissen seiner Zeit — und durch seinen glänzenden, oft schwungvollen Stil einen nachhaltigen Einfluß ausübte. Er hielt einerseits die Überlieferung seiner Schule bei manchen Punkten strenger fest als Panaitios; er verteidigte die Weltverbrennung, die Fortdauer der Seele nach dem Tode, die Existenz von Dämonen und nahm den stoischen Weissagungsaberglauben seinem vollen Umfang nach in Schutz. Andrerseits teilte er aber Panaitios' Bewunderung für Platon, und um den von den Stoikern so stark betonten Gegensatz der Vernunft und der Affekte psychologisch zu begründen, wies er die letzteren mit Platon (s. S. 166) dem Mut und der Begierde zu, die zwar keine besonderen Teile, aber doch besondere, von der Beschaffenheit des Leibes abhängige Kräfte der Seele sein sollten, während er der Vernunft mit Platon außer der Unsterblichkeit auch Präexistenz beigelegt zu haben scheint; Abweichungen von dem älteren Stoizismus, die für die Folgezeit nicht ohne Bedeutung sind. Auch in der Ethik trat er, wie Panaitios, den Akademikern und Peripatetikern näher[3]).

---

[1]) [Hier hörte ihn u. a. auch Cicero, der seine Schriften vielfach und besonders in De nat. deor. II sein Buch π. θεῶν benutzt hat (s. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Phil. I (1888) 200 ff.)]

[2]) [Vgl. S. 9. Über sein Buch π. θεῶν s. Phil. d. Gr. II 2^4 49 Anm. und C. Reinhardt, De Graecorum theologia capita duo 1910 S. 83 ff.]

[3]) [Die hervorragende Bedeutung des Poseidonios für die Wissenschaft

Noch viele andre Stoiker aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. sind uns bekannt; so Dionysios, der 50 v. Chr.,

---

wie für die griechisch-römische Kultur überhaupt ist erst in den letzten Jahrzehnten deutlich erkannt worden. So stammt von ihm der durch Kolumbus wieder aufgenommene Gedanke, daß man nach Indien gelangen müsse, wenn man von Westen aus mit Ostwind immer weiter fahre (Strab. II 101). Sein Philosophischer Eklektizismus hat sein charakteristisches Merkmal in der Verbindung der stoischen Gedankenwelt mit dem platonischen Dualismus, durch den er dem intellektualistischen System religiöse Wärme einhauchte. Freilich öffnete die scharfe Scheidung von Leib und Seele, Gott und Welt, die Ausmalung der Prä- und Postexistenz der Seele, die Übernahme der orphisch-pythagoreisch-platonischen Lehre vom Leib als dem Grab der Seele in Verbindung mit dem stoischen Vorsehungs- und Weissagungsglauben auch den verschiedensten Formen religiösen Aberglaubens Tür und Tor und verhalf ihnen zu einer scheinbar wissenschaftlichen Begründung. Die Wirkung des Poseidonios auf Mit- und Nachwelt auf wissenschaftlichem, philosophischem und religiösem Gebiet ist eine ungeheure. Wir finden sie in Ciceros Somnium Scipionis (de rep. VI, 9 1 ff.), in Virgils Unterweltsschilderung (Aen. VI), welche die Brücke zu Dantes Inferno schlägt, in Varros synkretischem Religionssystem, in Ovids Schilderung des goldenen Zeitalters, in der Einleitung zu Sallusts geschichtlichen Werken, in Horaz' Römeroden, in Senecas Beschreibung der Anfänge der Kultur (Ep. 90), in der Idealisierung der germanischen Naturvölker bei Tacitus. Insbesondere aber ist er durch seinen Kommentar zum platonischen Timaios der Vorläufer des Neupythagoreismus und Neuplatonismus geworden, und seine religiöse Mystik hat den orientalischen Mysterienreligionen den Weg geebnet. Ja noch in der Faustsage klingen Gedankengänge des Poseidonios an. Vgl. Wilamowitz, Griech. Lit. 144 f. und Leo, Röm. Lit. 440 f. in der „Kultur der Gegenwart" I 8³. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (Handbuch zum Neuen Test. I 2, 1907) S. 84 f. E. Norden, Kommentar zu Virgils Aeneis VI, 1903. A. Dieterich, Nekyia¹ (1893) S. 144 f. W. Gerhäusser, Der Protreptikos des Poseidonios (Heidelberger Diss.). München 1912. P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung I. Leipzig-Berlin 1914. W. Jäger, Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. 1914. G. Rudberg, Forschungen zu Poseidonios. Uppsala-Leipzig 1918. v. Wilamowitz, Platon (1919) I 719. 724. — Als unmittelbar von Poseidonios beeinflußt erweist sich die unter den Werken des Aristoteles überlieferte, aber erst im 1. Jahrhundert n. Chr. verfaßte Schrift *Περὶ κόσμου*, worüber unten S. 308.]

vielleicht als Scholarch, in Athen lebte, Jason, der Enkel und Nachfolger des Poseidonios, die beiden Athenodoros aus Tarsos, von denen der eine (mit dem Beinamen Kordylion) Begleiter und Freund des Cato Uticensis, der andre (der Sohn Sandons) Lehrer des Augustus war, der Astronom Geminos, ein Schüler des Poseidonios, Cato Uticensis, der Geograph Strabon (unter Augustus und Tiberius) u. a. Indessen haben sich von keinem dieser Männer philosophische Schriften oder größere Bruchstücke solcher Schriften erhalten außer von Areios Didymos (S. 306). Gerade dieser liefert aber ein weiteres Beispiel für den Anklang, den die eklektische Neigung der Zeit auch in der stoischen Schule gefunden hatte.

§ 81. Die Akademiker des letzten Jahrhunderts v. Chr.

Der Hauptsitz dieses Eklektizismus war jedoch die akademische Schule. Schon unter den persönlichen Schülern des Karneades gaben einzelne, wie Metrodoros von Stratonike, Aischines und wohl auch Charmadas, die absolute Unerkennbarkeit der Dinge auf. Bestimmter tat dies (wenigstens in seinen späteren Jahren) Kleitomachos' (s. S. 297) Schüler und Nachfolger Philon aus Larissa (der sich 88 nach Rom flüchtete, wo er Ciceros Lehrer war und wahrscheinlich vor 79 starb). Wer so, wie er, der Philosophie nicht bloß überhaupt die Aufgabe stellte, dem Menschen den Weg zur Glückseligkeit zu zeigen, sondern dies auch durch eine ausführliche ethische Theorie, durch Bekämpfung falscher und Mitteilung richtiger sittlicher Ansichten erreichen wollte (Stob. II 7, 2 S. 39, 20 ff. W.), wer die ἐποχή, die Karneades auch in der Ethik nicht aufgegeben hatte, hier so weit außer acht ließ, der konnte konsequenterweise nicht auf einem Standpunkt stehen bleiben, der die Wahrheit aller Überzeugungen in Frage stellt. Wiewohl er daher die stoische Lehre vom Kriterium mit Karneades bestritt und ein absolut sicheres Wissen, ein Begreifen der Dinge im Sinne der stoischen

„begrifflichen Vorstellung" für unmöglich hielt, wollte er doch nicht jede Erkennbarkeit der Dinge leugnen, und er behauptete, auch Arkesilaos und Karneades hätten nicht die Absicht gehabt, sie zu leugnen, sondern nur, um den echten Platonismus zu verteidigen, jene Lehre der Stoa widerlegt; denn es gebe eine Augenscheinlichkeit (*ἐνάργεια*), die eine vollkommen feste und den Forscher befriedigende Überzeugung bewirke, wenn sie auch die unbedingte Gewißheit des Begriffs nicht erreiche[1]). Er suchte also ein Mittleres zwischen der bloßen Wahrscheinlichkeit und dem Wissen.

Die Unhaltbarkeit dieser Mittelstellung erkannte Philons Nachfolger Antiochos von Askalon (gest. 68 v. Chr.), der neben Philon auch den Stoiker Mnesarchos gehört hatte und wegen seines Widerspruchs gegen die neuakademische Lehre schließlich mit Philon in Streit kam. Durch ihn, der mit Lucullus befreundet war, und dessen Unterricht auch Cicero in Athen genoß, ist die Akademie endgültig von der Skepsis zum Eklektizismus übergeführt worden. Hatte Philon noch daran festgehalten, daß es nichts unbedingt Gewisses gebe, so kehrte Antiochos zu der Behauptung eines solchen und ebendamit zum ausgesprochenen Dogmatismus zurück. Unter seinen Einwürfen gegen die Skepsis hatte für ihn unverkennbar, wie für die Stoiker, die Erwägung, daß ohne eine feste Überzeugung keine vernünftige Lebensführung möglich sei, ein besonderes Gewicht. Indessen bekämpfte er sie auch mit wissenschaftlichen Gründen, wenn er ausführte: ohne Wahrheit gebe es auch keine Wahrscheinlichkeit und vollends keine Augenscheinlichkeit; es sei ein Widerspruch, zu behaupten, daß sich nichts behaupten, zu beweisen, daß sich nichts beweisen lasse; man könne nicht von falschen Vorstellungen reden, wenn man den Unterschied von wahr und falsch leugne usw. Fragt man aber, wo denn nun die Wahrheit zu suchen sei, so antwortet Antiochos: in dem, worüber

[1]) Karneades bestreitet noch die *ἐνάργεια*, die bei ihm der *κατάληψις* gleich ist (Cic. Acad. II 99).

alle achtungswerten Philosophen einverstanden sind; und um zu beweisen, daß diese Übereinstimmung bei allen wichtigeren Fragen tatsächlich vorhanden sei, gab er eine Darstellung des akademischen, peripatetischen und stoischen Systems, die zeigen sollte, daß diese drei Schulen mehr nur in Nebenpunkten und im Ausdruck als im wesentlichen voneinander abweichen, bei der es aber freilich ohne starke Ungenauigkeit nicht abgehen konnte. Ihm selbst lag dabei am meisten an der Ethik; und in dieser suchte er einen Mittelweg zwischen Zenon, Aristoteles und Platon, wenn er z. B. sagte, die Tugend genüge zwar zur Glückseligkeit, aber zu ihrer höchsten Stufe seien auch die leiblichen und äußeren Güter erforderlich. Ihm selbst wird vorgeworfen, er nenne sich zwar einen Akademiker, sei aber mehr Stoiker; in Wahrheit ist er keines von beiden, sondern eben nur Eklektiker.

Diese Denkweise erhielt sich, wie Cicero (Acad. II 11) und Ainesidemos (bei Phot. Cod. 212 S. 170, 14) bezeugen, auch nach Antiochos' Tod als die herrschende in der Akademie, der in Athen bis nach 51 v. Chr. Antiochos' Bruder Aristos, dann, wie es scheint, Theomnestos vorstand; nur daß sich mit ihr bald die (§ 92 zu besprechende) Vorliebe für pythagoreische Spekulationen verband, der wir schon gegen das Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts bei dem eklektischen, in der Ethik stoisierenden Eudoros, etwas später bei Thrasyllos (gest. 36 n. Chr.) begegnen. Areios Didymos, der Lehrer des Augustus[1]), rechnete sich zwar zur stoischen Schule; aber die uns erhaltenen Teile seines Werkes, das eine Übersicht über die wichtigeren philosophischen Systeme gab, sind so ganz im Sinne des gleichzeitigen Eklektizismus gehalten, daß sich der Stoiker und der Akademiker nur dem Namen nach unterscheiden.

Als einen Zeitgenossen des Augustus bezeichnet Suidas

---

[1]) [Über Eudoros u. Areios D. vgl. S. 8, über Thras. S. 12. — Über Areios s. die gründliche Quellenuntersuchung von Strache, De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus (Berliner Diss.) 1909.]

(unter *Ποτάμων*) auch den Alexandriner Potamon[1]). Dieser Philosoph nannte seine Schule selbst die eklektische. Was über seine Lehre mitgeteilt wird, eine oberflächliche Verknüpfung fremder Gedanken, erinnert am meisten an Antiochos.

§ 82. Die peripatetische Schule.

Weniger verbreitet war dieser Eklektizismus bei den gleichzeitigen Peripatetikern. Andronikos aus Rhodos, der um 70—50 v. Chr. an der Spitze der peripatetischen Schule in Athen stand, gab durch seine, nach Plutarch mit des Grammatikers Tyrannion Hilfe veranstaltete Ausgabe der aristotelischen Lehrschriften (S. 186. 194), seine Untersuchungen über ihre Echtheit und seine Kommentare über mehrere von ihnen den Anstoß zu jenem eifrigen Studium des Aristoteles, dem sich die peripatetische Schule von da an widmete. Diese Beschäftigung mit den Schriften ihres Stifters mußte aber bewirken, daß man diesem nicht so leicht Ansichten, die ihm fremd waren, unterschob. Indessen verzichteten weder Andronikos noch sein Schüler Boethos aus Sidon (der in seiner Bestreitung der Unsterblichkeit wie in andern Punkten eine naturalistische Auffassung der peripatetischen Lehre vertritt) Aristoteles gegenüber auf ihr eigenes Urteil; ebenso bekämpfte Xenarchos (unter Augustus) die aristotelische Lehre vom Äther. Staseas aus Neapel (erstes Drittel des 1. Jahrh. v. Chr.), Ariston aus Alexandreia und Kratippos, die aus Antiochos' Schule zur peripatetischen übertraten, Nikolaos aus Damaskos (um 64 v. Chr. geb.) u. a. sind uns als Philosophen nicht näher bekannt; wer der Peripatetiker war, der (um 50 v. Chr.) in einer uns nur durch Philon in jüdischer Bearbeitung er-

---

[1]) [Suidas hat diese Notiz wahrscheinlich aus Diog. prooem. 21 entnommen, wo die Worte *πρὸ ὀλίγου* sich nicht auf die Zeit des Diogenes selbst beziehen, sondern auf die seines Gewährsmannes; s. Gercke, De quibusd. Laertii Diog. auct. 8 ff. 57. Vgl. S. 278, 1.]

haltenen Schrift[1]) die Ewigkeit der Welt verteidigte, wissen wir nicht.

Daß es indessen unter den Peripatetikern einzelne gab, die Fremdartiges in die aristotelische Lehre aufzunehmen bereit waren, zeigen zwei Stücke unsrer aristotelischen Schriftsammlung: das Buch von der Welt und die kleine Abhandlung von den Tugenden und Fehlern. Die letztere (vgl. S. 190) steht der platonischen Tugendlehre noch näher als der aristotelischen, scheint aber doch von einem Peripatetiker herzustammen. Das Buch von der Welt (vgl. S. 187)[2]) ist sicher das Werk eines Peripatetikers, welcher jedenfalls nach Poseidonios schrieb, dessen Meteorologie er ausgiebig benutzt hat. Ihr Hauptzweck liegt in der Absicht, den aristotelischen Theismus mit dem stoischen Pantheismus durch die Annahme zu verknüpfen, daß Gott zwar seinem Wesen nach außer der Welt und viel zu erhaben sei, um sich mit dem Einzelnen in ihr zu beschäftigen, daß er dagegen das Ganze mit seiner Kraft und Wirkung erfülle und insofern jene Prädikate, welche die Stoiker ihm beizulegen pflegten, ihm im wesentlichen zukommen. Ebendamit seien aber auch ein Platon, Heraklit und Orpheus einverstanden.

§ 83. Die römischen Eklektiker: Cicero, Varro, die Sextier.

In eigentümlicher Weise kommt der Eklektizimus des letzten Jahrhunderts v. Chr. bei den römischen Philosophen

---

1) [Die früher bezweifelte Echtheit der philonischen Schrift *π. ἀφθαρσίας κόσμου* hat Cumont in seiner Ausgabe (1891) wahrscheinlich gemacht (s. jedoch Windelband-Bonhöffer[3] 310, 1).]

2) Worüber Phil. d. Gr. III 1[4] 653 ff. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1885 S. 399 ff. [Nach Capelle, N. Jahrb. f. d. kl. Alt. 1905 S. 529 ff. hat der Verfasser dieses Buches, ein Eklektiker aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr., noch andre Schriften des Poseidonios (*π. θεῶν* und vielleicht auch *π. κόσμου*) benutzt und dessen Gedanken über Gott und Welt wiedergegeben. In der Einleitung zu seiner Übersetzung der Schrift (1907) rückt Capelle, im Einklange mit Zeller, die Abfassung ins erste nachchristl. Jahrhundert hinauf.]

dieser Zeit zum Ausdruck. Der unter ihnen, dessen geschichtliche Wirkung alle andern weit überragt, ist M. Tullius Cicero (106—43 v. Chr.)[1]). Aber er verdankt diesen Erfolg nicht der Schärfe und Selbständigkeit seines eigenen Denkens, sondern lediglich der Gewandtheit, mit der er die Lehren der Griechen, so oberflächlich auch seine Bekanntschaft mit ihnen ist, der lateinisch redenden Mit- und Nachwelt doch in klarer und angemessener Darstellung zu überliefern verstand. Cicero rechnet sich selbst zur neuakademischen Schule und folgt ihr gern in dem Verfahren, das Für und Wider ohne eine abschließende Entscheidung zu erörtern. Indessen liegt das Hauptmotiv seiner Skepsis weniger in den wissenschaftlichen Gründen, die er von den Akademikern borgt, als in dem Widerstreit der philosophischen Autoritäten, und so ist ihr von Hause aus die Neigung eingepflanzt, von dem Zweifel in demselben Maße zurückzutreten, wie dieser Anstoß sich beseitigen läßt. Glaubt er daher auch auf ein Wissen in vollem Sinn verzichten zu müssen, so gewinnt doch die Wahrscheinlichkeit für ihn eine höhere Bedeutung als für Karneades; und über die Dinge, an denen ihm am meisten gelegen ist, über die sittlichen Grundsätze und die mit ihnen zusammenhängenden theologischen und anthropologischen Fragen, spricht er mit großer Entschiedenheit, überzeugt, daß uns richtige Begriffe hierüber von der Natur eingepflanzt sind, unmittelbar aus unserm eigenen Bewußtsein geschöpft und durch die allgemeine Übereinstimmung bewährt werden können. Die Ansichten selbst, die er auf dieser Grundlage gewinnt, sind weder originell noch frei von Schwankungen. So entschieden er in der Ethik dem Epikureismus entgegentritt, so wenig

---

[1]) [S. Hirzel, Unters. z. Cic.s philos. Schr. 3 Tle. 1877/83. Schmekel, Die Philos. d. mittleren Stoa 18 ff. Zielinski, Cic. im Wandel d. Jahrhunderte (3. Aufl. 1912) 44 ff. M. Pohlenz in der Einleitung zu seiner Ausg. der Tusculanae disput. I (Buch I u. II) 1912. — Die große Mehrzahl seiner philosophischen Schriften hat Cic. in seinen drei letzten Lebensjahren verfaßt.]

findet er doch zwischen der stoischen und der akademisch-peripatetischen Lehre einen festen Standpunkt, und während er in der Erhabenheit der stoischen Grundsätze sich gefällt, kann er doch die von ihnen unzertrennlichen Einseitigkeiten nicht gutheißen. In der Theologie liegt ihm der Glaube an das Dasein und die Vorsehung Gottes, in der Psychologie der an die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens ernstlich am Herzen; aber über das Wesen Gottes und unsers Geistes getraut er sich nicht bstimmt zu entscheiden, und wenn er sich im allgemeinen auf die Seite des platonischen Spiritualismus stellt, kann er sich doch auch dem Einfluß des stoischen Materialismus nicht immer entziehen. Zur Volksreligion als solcher hat er kein inneres Verhältnis, aber im Interesse des Gemeinwesens will er sie, unter möglichster Beseitigung des Aberglaubens, aufrechterhalten wissen.

Cicero steht sein Freund M. Terentius Varro (116 bis 27 v. Chr.) nahe, der übrigens weit mehr Gelehrter als Philosoph war. Ein Schüler des Antiochos, den er bei Cicero (Acad. post.) zu vertreten hat, folgt er (bei Augustin De civ. dei XIX 1—3) in der Ethik, die ihm weitaus der wichtigste Teil der Philosophie ist, ganz seinem Vorgang, nähert sich aber mit ihm auch vielfach den Stoikern und so auch dem stoischen Materialismus. Noch enger schließt er sich in der Theologie an die Stoiker und im besondern an Panaitios [und Poseidonios [1])] an: er beschreibt mit ihnen die Gottheit als die Seele der Welt und glaubt, daß in den Göttern des Polytheismus die Kräfte dieser Seele verehrt werden, wie sie in den verschiedenen Teilen der Welt walten; andrerseits aber eignet er sich ihre Unterscheidung einer dreifachen Theologie (s. S. 275. 301) und ihren scharfen Tadel gegen die Mythologie der Dichter an und nimmt keinen Anstand, wesentliche Bestandteile der öffentlichen Religion offen zu mißbilligen.

---

[1]) [Vgl. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur S. 85 ff. Prächter in Überwegs Grundriß [11] S. 495.]

Ein Ableger der Stoa tritt uns in der Schule entgegen, die um 40 v. Chr. von Q. Sextius, einem Römer aus guter Familie, begründet und nach ihm, wie es scheint, von seinem Sohne geleitet wurde, dann aber bald erlosch; zu ihr gehörten Sotion aus Alexandreia, der um 18—20 n. Chr. der Lehrer Senecas war, der kenntnisreiche Enzyklopädist Cornelius Celsus, Fabianus Papirius, L. Crassitius. Was wir von diesen Männern wissen, zeigt uns in ihnen Moralphilosophen, welche die stoischen Grundsätze nachdrücklich vertraten, aber den Eindruck, den sie hervorbrachten, mehr dem Gewicht ihrer Persönlichkeit als einer hervorragenden wissenschaftlichen Eigentümlichkeit zu verdanken hatten. Mit dem Stoischen verband sich bei Sotion Pythagoreisches; so gründete er die Enthaltung von tierischer Nahrung, die sein Lehrer aus allgemein moralischen Gründen empfohlen hatte, auf die Lehre von der Seelenwanderung. Wenn aber die Sextier die Seele für unkörperlich erklärten, müssen auch sie schon platonische Einflüsse erfahren haben.

§ 84. Die ersten Jahrhunderte n. Chr.: Stoische Schule.

Die Denkweise, die im letzten Jahrhundert v. Chr. bei der Mehrzahl der Philosophen, mit Ausnahme der Epikureer, zur Herrschaft gekommen war, erhielt sich auch während der nächstfolgenden Jahrhunderte, nur daß sich mit ihr immer mehr eine Vorliebe für jene theologischen Spekulationen verband, die schließlich im Neuplatonismus mündeten. Die Trennung der Schulen blieb zwar nicht bloß bestehen, sondern sie wurde auch durch das eifrige Studium der aristotelischen und platonischen Schriften befestigt und erhielt eine offizielle Anerkennung, als Mark Aurel (176 n. Chr.) in Athen für die vier Hauptschulen besoldete Lehrstühle (es scheint, zwei für jede) errichtete. Aber daß ihrem Gegensatz nicht mehr die gleiche Bedeutung beigelegt wurde wie früher, zeigt sich teils direkt in der Verknüpfung verschiedenartiger Lehren, der wir nicht selten begegnen, teils und be-

sonders in der weit verbreiteten Neigung, sich auf die praktischen Ergebnisse der Philosophie zurückzuziehen, über die man sich am leichtesten mit abweichenden wissenschaftlichen Richtungen verständigen konnte.

Von den zahlreichen Stoikern der Kaiserzeit, deren Namen wir kennen, mögen die folgenden hier genannt werden: Herakleitos, der Verfasser der noch vorhandenen „Homerischen Allegorieen“ [1]), wie es scheint, ein Zeitgenosse des Augustus; Attalos, der Lehrer Senecas; Chairemon, ein ägyptischer Priester, der Lehrer Neros; Seneca (s. S. 313 ff.) und seine Zeitgenossen L. Annäus Cornutus aus Leptis (von dem sich eine Schrift π. τῆς τῶν θεῶν φύσεως erhalten hat), A. Persius Flaccus und M. Annäus Lucanus, Senecas Neffe (39—65 n. Chr.); Musonius Rufus und sein Schüler Epiktet (s. S. 316 ff.); Euphrates (von seinem Schüler, dem jüngeren Plinius, gerühmt), der 118 n. Chr. hochbejahrt Gift nahm; Kleomedes, Verfasser eines astronomischen Lehrbuchs, unter Hadrian oder Antonius Pius; der Kaiser M. Aurelius Antoninus [2]) (S. 317 ff.) Auch von ihnen zeigen aber, soweit sie uns bekannt sind, nur Seneca, Musonius, Epiktet und Mark Aurel eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit, während ein Herakleitos, Cornutus und Kleomedes nur die Überlieferung ihrer Schule weiter geben.

---

[1]) [Über die Quellen dieser Schrift s. Reinhardt in der S. 302, 2 angef. Diss. S. 5—35.]

[2]) [Hierher gehört auch der von Prächter (Hierokles der Stoiker 1901) entdeckte Hierokles, der etwa in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. lebte. Von ihm, nicht, wie man bisher angenommen hatte, von dem viel späteren Neuplatoniker H., rühren die bei Stob. erhaltenen Fragmente aus einem Lehrbuch der Moral her, von dessen erstem Teil, einer Erörterung der grundlegenden Fragen der Ethik (ἠθικὴ στοιχείωσις), neuerdings ein längerer Abschnitt auf einem Papyrus aufgefunden und von H. v. Arnim (Berliner Klassikertexte, H. IV 1906) veröffentlicht worden ist. Er ist vermutlich identisch mit dem von Gellius, N. A. IX 5, 8 erwähnten H. Die Überreste des Werkes bringen keinen neuen Beitrag zur stoischen Lehre und erinnern vielfach an Musonios und Epiktet. Vgl. indessen M. Wellmann, Hermes LII 1917 S. 130 ff.; s. oben S. 263, 1. 272, 2.]

L. Annäus Seneca[1]), ein Sohn des Rhetors Seneca, bald nach dem Anfang unsrer Zeitrechnung in Corduba geboren, der Erzieher und längere Zeit mit Burrus der Berater Neros, auf dessen Befehl er 65 n. Chr. starb, tritt zwar der Lehre seiner Schule an keinem wichtigeren Punkt entgegen, aber doch geht durch seine Philosophie im Vergleich mit der altstoischen ein etwas veränderter Geist; wie er denn auch andere als die stoischen Autoritäten und namentlich Epikurs Schriften gern benutzt. Fürs erste nämlich beschränkt er sich im wesentlichen auf die Moral. Er kennt die stoische Logik, aber er hat keine Neigung, sich eingehender mit ihr zu beschäftigen; er rühmt die Erhabenheit der Physik und eignet sich in seinen *Naturales quaestiones* die Meteorologie des Poseidonios an, aber ein tiefer gehendes Interesse haben für ihn aus diesem Teil der Philosophie nur die praktisch verwertbaren theologischen und anthropologischen Bestimmungen. Ohne dem stoischen Materialismus und Pantheismus zu widersprechen, hebt er doch mit Vorliebe die ethischen Züge der stoischen Gottesidee hervor, auf denen der Vorsehungsglaube beruht, und ebenso in der Anthropologie die Lehre von der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes und der Fortdauer nach dem Tode. Aber auch seine Moral fällt mit der altstoischen, deren Grundsätze und Lebensvorschriften sie wiederholt, nicht durchaus zusammen. Seneca ist zu tief durchdrungen von der Schwäche und Sündhaftigkeit der Menschen, deren lebhafte Schilderungen bei ihm auffallend an die seines Zeitgenossen, des Apostels Paulus, erinnern[2]), als daß er den sittlichen Aufgaben mit dem

---

[1]) [Die philosophischen Schriften in 3 Bdn. hrsg. v. Haase 1862 ff. Neueste krit. Ausg. von Hermes, Hosius, Gercke, Hense. 3 Bde. 1899/1907 (Band IV steht noch aus).]

[2]) [Dies führte zur Sage von einem Verkehr zwischen Seneca und Paulus und zur Fälschung eines Briefwechsels zwischen beiden, worüber s. Chr. Ferd. Baur, Seneca und Paulus, 1858. — Über die tatsächlichen Berührungen zwischen Stoa und Christentum vgl. E. Hatch, Griechentum und Christentum. Deutsch von E. Preuschen, 1892, besonders S. 101 ff.

Selbstvertrauen des ursprünglichen Stoizismus entgegentreten könnte. Da er darauf verzichtet, in dieser Welt einen Weisen zu finden oder selbst einer zu werden, so ist er geneigt, seine Anforderungen an die Menschen herabzustimmen; und so ernstlich er verlangt, daß wir uns durch sittliche Arbeit an uns selbst von allem Äußeren unabhängig machen, so schwungvoll er den Wert dieser Unabhängigkeit preist, so legt er doch nicht selten den äußeren Gütern und Übeln auch wieder ein größeres Gewicht bei, als dem Stoiker eigentlich erlaubt war. Wenn er ferner den natürlichen Zusammenhang der Menschen im Sinn seiner Schule nachdrücklich betont, erscheint ihm doch jeder Einzelstaat, dem großen Menschheits- und Weltstaat gegenüber, der Aufmerksamkeit des Weisen noch weniger würdig, als dies bei den älteren Stoikern der Fall war; und in seinem Kosmopolitismus selbst treten die weicheren Züge, die Menschenliebe und das Mitleid, stärker hervor als bei jenen. Sehr beachtenswert ist endlich die Rückwirkung seiner Moral auf seine Anthropologie und seine Theologie. Je schmerzlicher er die Macht der Sinnlichkeit und der Affekte empfindet, um so stärker sehen wir ihn trotz seines Materialismus den Gegensatz des Leibes und der Seele anspannen; in vielen Fällen spricht er eine Sehnsucht nach der Erlösung von den Banden des Leibes aus und preist den Tod als den Beginn des wahren Lebens in einer Weise, die mehr platonisch lautet als stoisch; und aus demselben Grund unterscheidet er mit Poseidonios (und Platon) in der Seele (dem *principale*, ἡγεμονικόν) selbst einen vernünftigen und zwei unvernünftige Teile. Und je höheren Wert nun in dem Kampfe der Vernunft mit der Sinnlichkeit der Gedanke für ihn hat, daß diese Vernunft das Göttliche im Menschen, ihr Gesetz der Wille der Gottheit sei, um so bestimmter mußte er auch die

---

Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur S. 43 ff. E. Ulrich, Die Bedeutung der stoischen Philosophie für die ältere christliche Lehrbildung. Progr. Karlsbad 1914; vgl. auch unten S. 316, 1.]

Gottheit als die wirkende Kraft von der an sich trägen Materie unterscheiden. Daß die Gottheit nur durch Reinheit des Lebens und Gotteserkenntnis, nicht durch Opfer, nur im Heiligtum der eigenen Brust, nicht in Tempeln, die richtige Verehrung erhalte, hat Seneca nachdrücklich ausgesprochen, die Ungereimtheit der Mythologie und den Aberglauben der bestehenden Götterverehrung als würdiger Vertreter des römischen Stoizismus aufs unumwundenste angegriffen (vgl. S. 274).

Noch ausschließlicher beschäftigte sich Musonius Rufus aus Volsinii mit der Moral, ein Stoiker, der unter Nero und den Flaviern in Rom als Lehrer der Philosophie in hohem Ansehen stand; aus seinen Vorträgen, die sein Schüler Lucius aufgezeichnet hatte [1]), sind uns bei Stobaios zahlreiche Bruchstücke erhalten. Die Tugend ist nach Musonius der einzige Zweck der Philosophie: die Menschen sind sittlich Kranke, der Philosoph ist der Arzt, der sie heilen soll. Die Tugend ist aber weit mehr Sache der Übung und Erziehung als der Belehrung: die Anlage zu ihr ist uns angeboren und leicht zur Überzeugung zu entwickeln, die Hauptsache ist die Anwendung dieser Überzeugung. Der Philosoph braucht daher nur wenige wissenschaftliche Sätze. Er soll uns zeigen, was in unsrer Gewalt ist und was nicht. In unsrer Gewalt ist aber die Verwendung unsrer Vorstellungen und sonst nichts. Darauf allein beruht daher unsre Tugend und Glückseligkeit; alles andre dagegen ist etwas Gleichgültiges, in das wir uns unbedingt zu ergeben haben. In der Anwendung dieser Grundsätze auf das menschliche Leben begegnen wir

---

[1]) [So jetzt Phil. d. Gr. III 1⁴ 756 u. In der 3. Aufl. dieses Bandes waren die von Suidas s. v. *Πωλίων* erwähnten, vermutlich verloren gegangenen Aufzeichnungen eines Pollio (nicht des bekannten Asinius P., wie Suidas fälschlich annimmt, sondern wahrscheinlich des unter Hadrian lebenden Grammatikers und Philosophen Valerius P.) als Stobaios' Quelle angegeben worden. Vgl. zu dieser Quellenfrage Wendland, Quaest. Muson. 1886 u. Beitr. zur Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. 1895 S. 68 ff. Hense, Vorr. zu seiner Sammlung der Fragmente d. Mus. 1905.]

einer reinen, an einzelnen Punkten zur kynischen Einfachheit hinneigenden, menschenfreundlichen, auch gegen Beleidiger milden Sittenlehre; so nachhaltig aber Musonius' Vorträge auf seine Zuhörer wirkten, so wenig scheinen sie doch in wissenschaftlicher Beziehung Neues enthalten zu haben.

Musonius' Schüler war Epiktetos aus Hierapolis[1]), der erst (noch unter Nero) als Sklave, dann als Freigelassener in Rom lebte und 94 n. Chr., als Domitian alle Philosophen aus Rom auswies, nach Nikopolis in Epirus ging; hier hörte ihn Flavius Arrianus, der den Inhalt seiner Vorträge aufzeichnete[2]). Mit seinem Lehrer sieht auch er die Aufgabe der Philosophie lediglich in der Erziehung zur Tugend, der Heilung der sittlichen Gebrechen; und wenn er auch als die Grundlage hierfür im allgemeinen das stoische System voraussetzt, so legt er doch nicht bloß den dialektischen Untersuchungen geringen Wert bei, sondern auch aus der Physik sind es nur wenige Punkte, deren er für die Begründung

[1]) [H. v. Arnim, Ep. bei Pauly-Wissowa VI 126 ff. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. 1890. Die Ethik d. Ep. 1894. Epiktet und das Neue Testament (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. herausg. v. R. Wünsch und L. Deubner X.) 1911. Im wesentlichen Einklange mit den meisten neueren Forschern weist B. gegen Zahn und Kuiper nach, daß von einem Einfluß der Schriften des N. T. auf Ep. und überhaupt von einer genaueren Bekanntschaft dieses Philosophen mit der christlichen Lehre bei der grundsätzlichen Verschiedenheit zwischen der stoischen und der christlichen Weltanschauung keine Rede sein kann. Aus dem gleichen Grunde müßte auch die umgekehrte Annahme, daß die neutestamentlichen Schriftsteller bei Ep. Anleihen gemacht hätten, selbst dann verworfen werden, wenn sie nicht schon aus chronologischen Gründen (Arrian hat Ep.s Gespräche etwa um 130 n. Chr. aufgezeichnet) höchst unwahrscheinlich und besonders für Paulus völlig ausgeschlossen wäre. Nicht eigentlich hierher gehört die weitere, neuerdings viel besprochene und von B. sehr eingehend erörterte Frage, ob die vielfachen Übereinstimmungen zwischen Paulus und Ep. sich durch eine direkte oder indirekte literarische Einwirkung der älteren stoischen Lehre auf den Apostel erklären lassen.]

[2]) In den *Διατριβαί* und dem *Ἐγχειρίδιον*, hrsg. von Schenkl 1894; ed. minor. 1898. [Epiktet, Handbüchlein der Moral. Mit Anhang: ausgewählte Fragmente verlorener Diatriben. Eingeleitet und herausg. von W. Capelle. Jena 1906.]

seiner sittlichen Vorschriften bedarf: der Glaube an die Gottheit und ihre Fürsorge für die Menschen, an die Vernünftigkeit der Welteinrichtung und des Weltlaufs, an die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, den er trotz seines Materialismus, ähnlich wie Seneca, dem Leibe fast dualistisch entgegenstellt, dessen persönliche Fortdauer nach dem Tode er jedoch aufgibt. Auch seine Sittenlehre kann aber einen großen systematischen Apparat um so leichter entbehren, da er mit Musonius glaubt, die allgemein sittlichen Grundsätze seien uns von der Natur eingepflanzt. In unsrer Gewalt, sagt er mit jenem, ist nur eines: unser Wille, der Gebrauch unsrer Vorstellungen; nur auf ihm beruht nach Epiktet unsre Glückseligkeit, alles andre dagegen behandelt er als etwas so Gleichgültiges, daß die Unterscheidung des Wünschenswerten und Verwerflichen kaum noch eine Bedeutung für ihn hat; und wie er sich hierin dem Kynismus annähert, so trifft er auch in seiner Beurteilung der Ehe und des Staatslebens mit ihm zusammen und stellt den wahren Philosophen gern als Kyniker dar. Andrerseits aber lehrt er nicht bloß eine unbedingte Ergebung in den Weltlauf, sondern auch die umfassendste und unbeschränkteste Menschenliebe; und er begründet diese Forderung vor allem durch den Hinweis auf die Gottheit und das gleichartige Verhältnis aller Menschen zur Gottheit. Überhaupt hat seine Philosophie einen religiösen Charakter: der Philosoph ist ihm ein Diener und Bote der Gottheit; und wenn er auch der Volksreligion frei genug gegenübersteht, ist er doch mehr ein ernster und von frommer Begeisterung erfüllter Sittenprediger als ein systematischer Philosoph.

Mit Epiktet stimmt nun sein Bewunderer, der treffliche Marcus Aurelius Antoninus (geb. 121 n. Chr., Mitregent 138, Kaiser 161, gest. 180) in seiner ganzen Auffassung des Stoizismus überein[1]: in seiner Abneigung gegen alle

[1] [Seine Schrift τὰ εἰς ἑαυτόν hrsg. von Stich 1882; 2. Aufl. 1903 und von H. Schenkl ed. mai. 1913.]

bloß theoretischen Untersuchungen, in seiner religiösen Betrachtung der Dinge, in seiner Zurückziehung auf das eigene Selbstbewußtsein. Der Glaube an die göttliche Vorsehung, deren Fürsorge für die Menschen sich neben der ganzen Welteinrichtung auch in außerordentlichen Offenbarungen bewährt, führt ihn zur Zufriedenheit mit allem, was die Naturordnung mit sich bringt, die Götter verhängen. Die Einsicht in den Wechsel aller Dinge, in die Vergänglichkeit alles Einzelnen lehrt ihn, nichts Äußeres als ein Gut zu begehren oder als ein Übel zu fürchten. In der Überzeugung von dem göttlichen Ursprung und Wesen des menschlichen Geistes liegt für ihn die Aufforderung, nur dem Dämon in der eigenen Brust zu dienen, nur von ihm sein Glück zu erwarten; in der Anerkennung der gleichen Natur bei allen andern der Antrieb zu der schrankenlosesten, uneigennützigsten Menschenliebe. Was Mark Aurel von Epiktet unterscheidet, ist neben der verschiedenen Beurteilung der politischen Tätigkeit, welche sich aus ihrer Lebensstellung ergab, namentlich dieses, daß jene Rückwirkung des ethischen Dualismus auf die Anthropologie und Metaphysik, die sich schon bei einem Poseidonios und Seneca bemerkbar macht (S. 301 f. 313), bei ihm stärker hervortritt als bei jenem. Läßt er auch die Seele einige Zeit nach dem Tode in die Gottheit zurückkehren, so lautet es dagegen mehr platonisch als altstoisch, wenn er den Geist (*νοῦς*) oder das *ἡγεμονικόν* als das tätige und göttliche Prinzip nicht allein vom Leibe, sondern auch von der Seele oder dem Pneuma unterscheidet und von Gott sagt, daß er die Geister rein von den körperlichen Hüllen anschaue, indem seine Vernunft sich mit ihren Ausflüssen unmittelbar berühre. Der stoische Materialismus zeigt sich hier im Begriff, in platonischen Dualismus überzugehen [1]).

---

[1]) [Merkwürdig ist das harte Vorgehen gegen die Christen unter M. Aurels Regierung; vgl. darüber Helm. Eberlein, Kaiser Marcus Aurelius und die Christen. Diss. Breslau 1914.]

§ 85. Die jüngeren Kyniker.

Als eine einseitigere Form dieser stoischen Moralphilosophie ist der Kynismus zu betrachten, der bald nach dem Anfang unsrer Zeitrechnung wieder auftritt. Je mehr die wissenschaftlichen Bestandteile der stoischen Philosophie gegen ihre praktischen Anforderungen zurückgestellt wurden, um so näher kam sie dem Kynismus, von dem sie ausgegangen war; und je trauriger die sittlichen und politischen Zustände seit dem letzten Jahrhundert der römischen Republik sich gestalteten, um so nötiger mochte es scheinen, dem Verderben und der Not der Zeit in der auffälligen, aber wirkungsvollen Weise der alten Kyniker entgegenzutreten. Den Schatten dieser hatte schon Varro in seinen „menippischen Satiren" heraufbeschworen, um seinen Zeitgenossen die Wahrheit möglichst derb zu sagen; die Briefe des Diogenes[1]) scheinen bereits eine wirkliche Erneuerung der kynischen Schule unterstützen zu sollen. Nachweisen können wir eine solche aber erst bei Seneca, der unter den Kynikern seiner Zeit Demetrios mit großen Lobsprüchen hervorhebt. Unter denen der Folgezeit sind die namhaftesten: Oinomaos von Gadara unter Hadrian; Demonax, der fast 100jährig um 180 n. Chr. in Athen starb; Peregrinus, später Proteus genannt, der sich 165 in Olympia öffentlich verbrannte, und sein Schüler Theagenes. Indessen hat diese kulturgeschichtlich beachtenswerte Schule für die Geschichte der Wissenschaft nur mittelbar, als Ausdruck verbreiteter Stimmungen, Bedeutung. Selbst bei den besten unter seinen Vertretern von mancherlei Auswüchsen nicht frei, diente der Kynismus nicht wenigen als Vorwand für ein müßiggängerisches, schmarotzerhaftes Leben, ein ungesittetes Benehmen, eine Befriedigung der Eitelkeit durch prahlerisches, Aufsehen erregendes Auftreten. Neue Gedanken sind uns von keinem dieser späteren Kyniker überliefert. Ein De-

[1]) Deren Entstehungszeit Marcks, Symb. crit. ad epistologr. graec. (1883) 12 f. mit Wahrscheinlichkeit unter Augustus setzt.

metrios und trotz seiner Exzentrizitäten auch ein Peregrinus (von Gellius Noct. Att. XII 11, 1 als *vir gravis et constans* gerühmt) sprechen jene sittlichen Grundsätze aus, die durch die Stoa längst zum Gemeingut geworden waren; ein Demonax, als Philosoph eklektischer Sokratiker, genoß wegen seines milden, liebenswürdigen, menschenfreundlichen Charakters allgemeine Verehrung; Oinomaos macht in den Bruchstücken seiner „entlarvten Gaukler" (*γοήτων φωρά*) einen scharfen Angriff auf die Orakel und verteidigt im Zusammenhang damit die Willensfreiheit gegen die Stoiker. Als Moralprediger haben diese Männer und ihre Gesinnungsgenossen auf die Denk- und Empfindungsweise ihrer Zeit bedeutend und im ganzen ohne Zweifel vorteilhaft eingewirkt[1]). Aber keiner von ihnen hat sich durch eine wissenschaftliche Leistung bekannt gemacht. Gerade deshalb aber, weil es sich hier mehr um eine Lebensweise als um wissenschaftliche Ansichten handelte, wurde dieser spätere Kynismus von dem Wechsel der philosophischen Systeme so wenig berührt, daß er alle Schulen außer der neuplatonischen überdauerte, bis ins 5. Jahrhundert sich erhielt und selbst im Anfang des sechsten noch einzelne Anhänger zählte.

§ 86. Die peripatetische Schule in der Zeit n. Chr.

Die peripatetische Schule bewegte sich bis zu ihrer Verschmelzung mit der neuplatonischen im ganzen in der Richtung, die sie seit Andronikos (S. 307) eingeschlagen hatte. Von ihrer Geschichte in dieser Zeit sind uns aber nur Bruchstücke überliefert. Die erwähnenswertesten unter ihren Mitgliedern, deren Namen wir kennen, sind: um 50 n. Chr. Alexander von Aigai, ein Lehrer Neros; gleichzeitig, wie es scheint, Sotion, vielleicht auch Achaïkos; unter

---

[1]) [Diese Moralpredigt kleidete sich in die Form der *διατριβή*, über deren Geschichte vgl. Wendland, Philon und die kynisch-stoische Diatribe. 1895. Ders., Die hellenistisch-röm. Kultur (1907) S. 39 ff. Geffcken, Kynika und Verwandtes. Heidelberg 1909.]

Hadrian Aspasios und Adrastos, einer der ausgezeichnetsten Peripatetiker; um 150—180 Herminos; um 180 Aristokles von Messene und Sosigenes, ein tüchtiger Mathematiker; um 200 Alexander von Aphrodisias. Die Tätigkeit dieser Männer scheint nun ganz überwiegend in der Erklärung der aristotelischen Schriften und der Verteidigung der aristotelischen Lehre bestanden zu haben, und was uns von ihnen bei Gelegenheit mitgeteilt wird, zeigt nur selten eine bemerkenswerte Abweichung von den Ansichten des Aristoteles. Daß aber die Peripatetiker auch in dieser späteren Zeit sich Anschauungen nicht ganz verschlossen, die ihrer Schullehre ursprünglich fremd sind, beweist das Beispiel des Aristokles. Wenn dieser angesehene Peripatetiker annahm, daß der göttliche Geist (*νοῦς*) der ganzen Körperwelt innewohne und in ihr wirke, und daß er zum individuellen, menschlichen Geist werde, wo er einen zu seiner Aufnahme geeigneten Organismus finde, so behandelte er die Gottheit in stoischer Weise als die Seele der Welt, wofür sie auch nach seinem Zeitgenossen, dem aristotelischen Apologeten Athenagoras (Supplic. c. 5 S. 22 P.), von den Peripatetikern gehalten worden. Mit dieser Annäherung an den stoischen Pantheismus ist Aristokles' Schüler Alexander von Aphrodisias, der berühmte „Ausleger", nicht einverstanden. Aber so gut er die aristotelische Lehre kennt, und so erfolgreich er sie, besonders auch gegen die Stoiker, verteidigt, so weicht doch auch er in erheblichen Punkten durch eine allzu naturalistische Auffassung ihrer Bestimmungen von ihr ab. Er hält nicht bloß mit Aristoteles die Einzelwesen allein für etwas Substantielles, sondern er fügt auch abweichend von ihm (S. 202 f.) bei, das Einzelne sei an sich (*φύσει*) früher als das Allgemeine, die allgemeinen Begriffe existierten als solche nur in unserm Verstande, ihr realer Gegenstand seien nur die Einzeldinge. Er rückt ferner im Menschen den höheren Seelenteil dem niedrigeren dadurch näher, daß er den „tätigen *νοῦς*" von der menschlichen Seele abtrennt und von dem auf sie einwirkenden göttlichen Geist deutet, so

daß der Mensch selbst nur die Anlage zum Denken (den „potentiellen νοῦς“) ins Leben mitbringt, die sich erst später unter jener Einwirkung zum „erworbenen νοῦς“ entwickelt; und im Zusammenhang damit leugnet er unbedingter als Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele. Er führt endlich die Vorsehung ganz und gar auf die Natur (φύσις) oder die von den oberen Sphären in die unteren sich verbreitende Kraft zurück, aus deren Wirkungsweise er jede auf das menschliche Wohl berechnete Zweckbeziehung ausschließt. — Nach Alexander ist uns kein namhafter Lehrer der peripatetischen Philosophie als solcher bekannt; der Hauptsitz der aristotelischen Studien wurde noch vor dem Ende des 3. Jahrhunderts die neuplatonische Schule, und wenn auch einzelne, wie Themistios (§ 101), lieber Peripatetiker als Platoniker heißen wollten, sind sie doch teils nur Aristoteleserklärer, teils Eklektiker.

§ 87. Die Platoniker der ersten Jahrhunderte n. Chr.

Der Hauptsitz des Eklektizimus war aber fortwährend die platonische Schule. Ihre namhaftesten Mitglieder aus den zwei ersten Jahrhunderten n. Chr. sind: Ammonios, ein Ägypter, der um 60—70 in Athen lehrte; sein Schüler Plutarchos von Chaironeia, der bekannte Philosoph und Biograph (S. 338 ff.), dessen Leben annähernd zwischen 48 und 125 zu fallen scheint; Gaios, Calvisius Taurus (ein Schüler Plutarchs), Theon, der Smyrnäer, die unter Hadrian und Antoninus Pius lehrten; Albinos, der Schüler des Gaios, den Galen um 152 in Symrna hörte, und seine Zeitgenossen Nigrinos, Maximos aus Tyros und Apuleius aus Madaura; Attikos, der ebenso wie Numenios, Kronios, der bekannte Christenfeind Kelsos und wohl auch Severus der Regierungszeit Mark Aurels angehört; in der Nähe dieses Kaisers lebte Attikos' Schüler Harpokration. Ein Teil dieser Platoniker wollte nun allerdings von der Vermischung des echten Platonismus mit fremdartigen Bestandteilen nichts hören; und dieser Abwehr

der letzteren mußte der Umstand zugute kommen, daß auch die Akademiker seit Plutarch und wohl auch schon früher nach peripatetischem Vorgang den Schriften ihres Stifters erhöhte Aufmerksamkeit zuwandten (vgl. S. 12). So schrieb Taurus nicht bloß gegen die Stoiker, sondern auch über den Unterschied der platonischen und der aristotelischen Lehre, und Attikos war ein leidenschaftlicher Gegner des Aristoteles. Aber doch leugnete jener die zeitliche Entstehung der Welt; und wenn dieser hier, wie sonst, Aristoteles widersprach, näherte er sich dafür in seinen Behauptungen über die Autarkie der Tugend und in seiner einseitig praktischen Auffassung der Philosophie den Stoikern. Die Mehrzahl der Akademiker folgte aber fortwährend der eklektischen Richtung des Antiochos; nur daß sich ihr immer mehr jene neupythagoreischen Spekulationen zugesellten, die uns bei einem Plutarch, Maximos, Apuleius, Numenios, Kelsos u. a. (§ 92) begegnen werden. Einen Beleg für den Eklektizismus der Schule gibt neben den eben Genannten namentlich Albinos, dessen Abriß der platonischen Lehre[1]) eine merkwürdige Mischung platonischer, peripatetischer und stoischer Bestimmungen darstellt. Albinos folgte aber hierbei nur seinem Lehrer Gaios. Auf dem gleichen Wege treffen wir, soweit wir ihn kennen, auch Severus, und so läßt sich überhaupt das Übergewicht, das diese Denkweise um die Mitte des 2. Jahrhunderts in der Schule hatte, nicht bezweifeln[2]).

---

[1]) Uns in einem überarbeiteten Auszug unter dem Namen des „Alkinoos“ erhalten. Daß er Albinos gehört, hat Freudenthal, Hellenist. Stud. III 241 ff. nachgewiesen.

[2]) [Dies wird durch den aus einem ägyptischen Papyros der Berliner Sammlung von Diels u. Schubart veröffentlichten „Anonymen Kommentar zu Platons Theaetet“ (1905) bewiesen, der ohne Zweifel aus der Schule des Gaios stammt. Er zeigt in seinem Gedankeninhalt auffallende Ähnlichkeiten mit den Schriften des Albinos, weicht aber im Stil von ihm ab. Für die Platonforschung bietet der Kommentar kaum etwas Belangreiches außer der Mitteilung (Col. III 28) über eine von dem überlieferten Prooimion des Dialogs abweichende Rezension (s. Diels praef. p. XXV). Vgl. S. 143, 1 und Prächter, Zum Platoniker Gaios. Hermes LI (1916) S. 510 ff.]

§ 88. Dion, Lukian und Galen.

Zu keiner bestimmten Philosophenschule zählten sich Dion, Lukianos und Galenos, aber Philosophen wollten sie doch alle drei sein. Wir werden diese Bezeichnung am ehesten Galen zugestehen. Der bithynische Rhetor oder Sophist Dion von Prusa, mit dem Beinamen Chrysostomos[1]), wandte sich, seitdem er von Domitian aus Rom verbannt worden war, der Philosophie zu, trat während seines 14jährigen Exils in Lehre und Lebensweise als Vertreter eines strengen Kynismus auf, nahm aber nach seiner Restitution unter Nerva und Trajan einen maßvolleren Standpunkt ein. Seine Philosophie geht nicht über eine populäre Moral hinaus, die ihrem Inhalte nach ganz achtungswert, aber ohne wissenschaftlichen Charakter, an altkynische Schriften und stoische Lehren anknüpft. — Dions Fachgenosse Lukianos aus Samosata wurde nach seiner Angabe durch Nigrinos (S. 322) für die Philosophie gewonnen und schrieb während der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts eine große Zahl meist in Dialogform gehaltener Schriften, in denen er sich als Gegner aller Schulphilosophie erweist und namentlich die Kyniker mit beißender Satire verfolgt. Was er selbst Philosophie nennt, ist eine Sammlung von moralischen Vorschriften, auf die er sich um so mehr beschränken will, da er die theologischen Fragen für unlösbar hält[2]). Weit gründlicher hat sich der berühmte Arzt Klaudios Galenos aus Pergamon (131—201 n. Chr.) mit der Philosophie beschäftigt, der er auch zahlreiche, für uns zum größten Teil

---

[1]) [Seine Schriften hrsg. von H. v. ARNIM, 2 Bde. 1893/96. S. desselben „Leben und Werke des D. von Prusa" mit einer Einleitung: „Sophistik, Rhetorik und Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendbildung" 1898. Neben dem Kynismus zeigt Dion einen starken stoischen Einschlag. Vgl. H. BINDER, Dio Chrysostomus und Posidonius. Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa (Tübinger Diss.). Borna-Leipzig 1905.]

[2]) [Vgl. BERNAYS, Lukian u. die Kyniker 1879. R. HELM, Lucian und Menipp. 1906.]

verlorene Schriften widmete[1]). Ein Gegner Epikurs und der Skepsis, am meisten mit Aristoteles befreundet, dessen drei Schlußfiguren er eine vierte hinzufügte, aber auch von ihm nicht durchaus befriedigt, verbindet er mit der peripatetischen Lehre manche stoische, in geringerem Maße platonische Bestimmungen. Neben den Sinnen, deren Zuverlässigkeit Galen in Schutz nimmt, wird in den Wahrheiten, die dem Verstande unmittelbar gewiß sind, eine zweite Quelle der Erkenntnis anerkannt. Die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung wird entschieden behauptet; aber den tiefer gehenden spekulativen Fragen legt Galen, der sich selbst ziemlich schwankend über sie äußert, geringen Wert bei, da fürs Leben und Handeln nicht viel darauf ankomme. Doch enthält auch seine Ethik, soweit wir sie kennen, nur ältere, von verschiedenen Schulen entlehnte Bestimmungen.

II. Die jüngeren Skeptiker.

§ 89. Ainesidemos und seine Schule[2]).

Wenn es auch dem Eklektizismus eines Antiochos gelungen war, die Skepsis aus ihrem Hauptsitz, der Akademie, zu verdrängen, so war sie damit doch nicht dauernd überwunden; wie vielmehr der Eklektizismus daraus hervorgegangen war, daß die Einwürfe der Skeptiker das Vertrauen zu den philosophischen Systemen erschüttert hatten, so hatte er dieses Mißtrauen gegen jede dogmatische Überzeugung fortwährend zu seiner Voraussetzung, und es konnte nicht ausbleiben, daß es auch wieder die Form einer skeptischen

---

1) [Die wichtigste unter den erhaltenen Schriften dieser Art ist die De plac. Hippocratis et Platonis.]

2) Hirzel, Untersuch. zu Cicero III 64 ff. Natorp, Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnispr. S. 63—163. Haas, De philos. Scepticorum successionibus 1875. Vgl. auch die S. 291, 1 angef. Schriften. Sonstige Literatur Phil. d. Gr. III 2⁴ 1 ff. [A. Goedeckemeyer, Geschichte des griech. Skeptizismus (1905) S. 209 ff.]

Theorie annahm. Doch gelangte diese jüngere Skepsis lange nicht zu dem Einfluß und der Verbreitung, wie sie früher die akademische gehabt hatte.

Diese letzte Schule griechischer Skeptiker, die aber ihre Philosophie nicht eine Lehre und Schule (*αἵρεσις*), sondern nur eine Richtung (*ἀγωγή*) nannte, wollte sich selbst nicht als einen Abkömmling der akademischen, sondern der pyrrhonischen betrachtet wissen. Nachdem die letztere im 3. Jahrhundert erloschen war, erneuerte sie, wie erzählt wird, zuerst Ptolemaios von Kyrene; seine Schüler waren Sarpedon und Herakleides; der Schüler des Herakleides Ainesidemos, der, aus Knossos gebürtig, in Alexandreia lehrte. Aber wie sich diese neuen Pyrrhoneer vergeblich bemühten, einen irgend erheblichen Unterschied zwischen ihrer Lehre und der neuakademischen nachzuweisen, so ist auch der Einfluß der letzteren auf Ainesidemos (der selbst früher der akademischen Schule angehört hatte) und seine Nachfolger unverkennbar; von Ptolemaios und Sarpedon aber wissen wir nicht, wie sie sich zu der Akademie verhielten, und ob sie ihre Theorie schon in der gleichen Allgemeinheit vortrugen wie Ainesidemos; Aristokles (bei Euseb. praep. ev. XIV 18, 22) bezeichnet nur diesen als den Erneuerer der pyrrhonischen Skepsis. Neben der akademischen und pyrrhonischen Lehre war dabei auch die Schule der „empirischen“ Ärzte beteiligt, der mehrere von den Wortführern der neuen Pyrrhoneer angehörten; wenn sich diese Schule auf die erfahrungsmäßige Kenntnis der Wirkung der Heilmittel beschränken wollte, dagegen die Untersuchung über die Ursachen der Krankheiten für aussichtslos hielt, so brauchte man diesen Grundsatz nur zu verallgemeinern, um eine unbedingte Skepsis zu erhalten.

Ainesidems Übergang von der Akademie zum Neupyrrhonismus kann auch dann, wenn der Tubero, dem er sein Hauptwerk (*Πυρρώνειοι λόγοι*) widmete, der uns bekannte Jugendfreund Ciceros ist, nicht wohl vor Ciceros Tod gesetzt werden, da dieser nicht nur Ainesidems Schrift nirgends

erwähnt, sondern auch die pyrrhonische Schule wiederholt für erloschen erklärt. Auch unter dieser Voraussetzung aber ist ein so frühes Auftreten des Ainesidemos schwer damit zu vereinigen, daß zwischen ihm und Sextus (vgl. S. 329) nur sechs skeptische Scholarchen gezählt werden, und es fragt sich, ob die Liste der letzteren unvollständig ist oder die durchschnittliche Dauer ihrer Schulführung eine ungewöhnlich lange oder der römische Gönner Ainesidems von dem Tubero Ciceros verschieden war[1]).

Der Standpunkt des Ainesidemos stimmt in allem Wesentlichen mit dem Pyrrhons überein. Da wir von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge nichts wissen können und jeder Annahme sich gleich starke Gründe entgegenhalten lassen, dürfen wir überhaupt nichts und auch unser Nichtwissen selbst nicht behaupten; und eben dadurch erlangen wir die wahre Lust, die Gemütsruhe (*ἀταραξία*); sofern wir aber zu handeln genötigt sind, werden wir teils dem Herkommen, teils unsrer Empfindung und unserm Bedürfnis folgen. Ainesidemos hatte diese Grundsätze in seinen *Πυρρώνειοι λόγοι* durch eine ausführliche Kritik der herrschenden Begriffe und Annahmen zu begründen versucht, in der unter anderm der Schluß auf die Ursachen der Dinge eingehend bekämpft wurde. Seine Hauptbeweisgründe faßte er in den

---

[1]) [Während früher die Ansetzung der Lebenszeit des Ain. zwischen der ersten Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. und der ersten Hälfte des 2. n. Chr. schwankte, ist nunmehr durch den Nachweis H. v. Arnims (Quellenstudien zu Philo v. Al. 1888, 55 ff.), daß Philon Ain.s Tropen gekannt hat, die Zeit um Christi Geburt als untere Grenze gesichert. Aber auch nach oben hin bildet aus den im Texte angegebenen Gründen Ciceros Tod eine feste Grenze für das Erscheinen der Hauptschrift. Zeller (Phil. d. Gr. III 2[4] 10 ff.) neigt zu der Annahme, daß dieses Erscheinen in die Zeit kurz vor Christi Geburt zu setzen sei. Demgegenüber weist Goedeckemeyer, Gesch. d. gr. Skepsis 211 f., 1 darauf hin, daß Z. die Lebenszeit des Sextus Emp. (s. S. 329), die er seiner Berechnung der Zeit zwischen Ain. und jenem zugrunde legt, vermutlich etwas zu spät angesetzt habe. G. selbst bringt gute Gründe dafür bei, daß Ain. seine Schrift nicht lange nach Ciceros Tod veröffentlicht hat.]

zehn (oder bei ihm vielleicht erst neun) „pyrrhonischen Tropen“ zusammen, die sich alle in der Absicht begegnen, die Relativität aller unserer Vorstellungen über die Dinge darzutun, diesen Gedanken aber fast ausschließlich an den sinnlichen Wahrnehmungen durchzuführen. Wenn Sextus Empirikus (Hyp. I 210) behauptet, Ainesidomes selbst habe seine Skepsis nur zur Vorbereitung (ὁδός) für die heraklitische Philosophie dienen sollen, wenn ferner derselbe ihm (meist mit der Bezeichnung *Αἰνησίδημος καθ᾽ Ἡράκλειτον*) an Heraklit sich anlehnende physikalische und anthropologische Lehren beilegt und solche Lehren auch bei Tertullian (De anima), dessen Gewährsmann Soranos ist, als ainesidemisch angeführt werden, so folgt daraus nicht, daß Ainesidemos vom Skeptizismus später zum Heraklitismus übergegangen sei; man muß vielmehr annehmen, daß Ainesidemos jene Lehren Heraklits nur berichtete, ohne sie sich anzueignen, Sextus aber und Soranos durch die Schrift eines jüngeren Neupyrrhoneers getäuscht worden sind, der Ainesidemos' Namen mißbraucht hatte, um unter seiner Autorität den Pyrrhonismus zum stoisch-heraklitischen Dogmatismus zurückzubilden [1]).

Von den acht Nachfolgern des Ainesidemos im Scholarchat, deren Namen uns (bei Diog. IX 116) überliefert sind: Zeuxippos, Zeuxis, Antiochos, Menodotos, Theodas (Theudas), Herodotos, Sextus, Saturninus, ist uns keiner außer Sextus als Philosoph näher bekannt. Dagegen hören wir, daß Agrippa (wir wissen nicht, wann) [2]) den

[1]) [Näheres hierüber Phil. d. Gr. III 2⁴ 36 ff. Vgl. auch Diels, Doxogr. 209 ff. u. Pappenheim, Der angebl. Heraklitism. d. Skeptikers Än. 1889. Diese Beantwortung der Frage, wie sich Ain. zu Heraklit gestellt hat, erscheint unter den verschiedenartigen Lösungen des verwickelten Problems als die annehmbarste. Eine andre Erklärung des angeblichen Heraklitismus Ain.s hat kürzlich Goedeckemeyer, Gesch. d. gr. Skeptizism. S. 228 ff., teilweise im Anschluß an Natorp und Hirzel, ausführlich zu begründen versucht.]

[2]) [Jedenfalls ist er älter als Apellas, der wiederum jünger zu sein scheint als Zeuxis und Antiochos (Diog. IX 106). S. Goedeckemeyer a. a. O. 238, 1. G. sucht auch darzutun, daß Agr., vielleicht nur unbewußt,

zehn Tropen Ainesidems fünf zur Seite stellte, die sich auf drei Hauptpunkte zurückführen lassen: den Widerstreit der Meinungen, die Relativität der Wahrnehmungen und die Unmöglichkeit einer Beweisführung, die sich weder im Zirkel bewegt noch von unbewiesenen Voraussetzungen ausgeht. Andre gingen in der Vereinfachung noch weiter, indem sie sich mit den zwei Tropen begnügten, es könne nichts aus sich selbst erkannt werden, wie dies der Widerstreit der Meinungen beweise, ebensowenig aber aus einem andern, da dieses erst aus sich selbst erkannt sein müßte. Wie sehr sich aber die Skeptiker zugleich fortwährend um eine allseitig erschöpfende Widerlegung des Dogmatismus bemühten, zeigen die Schriften des Sextus, der als einer der empirischen Ärzte (S. 326) den Beinamen Empirikus führt und ein jüngerer Zeitgenosse Galens gewesen zu sein scheint, so daß demnach seine Wirksamkeit um 180—210 n. Chr. (s. jedoch S. 327, 1) fallen würde.

Wir besitzen von ihm noch drei Schriften[1]), von denen die zweite und dritte hergebrachterweise unter dem unpassenden Titel „gegen die Mathematiker" zusammengefaßt werden: die pyrrhonischen Hypotyposen, d. i. einen Abriß der skeptischen Philosophie (drei Bücher), die Schrift gegen die dogmatischen Philosophen (adv. Math. VII—XI) und die gegen die *μαθήματα* d. i. die zur *ἐγκύκλιος παιδεία* gehörenden Wissenschaften, die artes liberales: Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie, Musik (adv. Math. I—VI). Weitaus das meiste darin hat aber Sextus ohne Zweifel teils von älteren Mitgliedern seiner Schule, teils mit ihnen von

---

von dem absoluten Skeptizismus Ain.s zum dogmatischen Skeptizismus zurückkehrte.]

[1]) [Herausg. v. I. Bekker 1842. Von der auf neuer kritischer Grundlage bestehenden Ausgabe Mutschmanns ist Bd. I, der die pyrrhon. Hypot. enthält, 1912, Bd. II, der die fünf Bücher gegen die dogmatischen Philosophen (adv. math. VII—XI) enthält, 1914 erschienen. Bd. III (adv. math. I—VI und Indices) steht noch aus. Die erstere Schrift übers. v. Pappenheim 1877; Erläuterungen dazu 1881.]

den Akademikern, namentlich Karneades (Kleitomachos), entlehnt: der späteste Name, der in der Hauptschrift (Math. VII—XI) genannt wird, ist der des Ainesidemos. Seine Ausführungen können daher als eine Zusammenfassung alles dessen gelten, was in seiner Schule zur Verteidigung ihres Standpunktes vorgebracht zu werden pflegte. Er bestreitet, nicht selten mit ermüdender Weitschweifigkeit und mit Gründen von sehr verschiedenem Wert, schon die formale Möglichkeit des Wissens in seinen Erörterungen über das Kriterium, die Wahrheit, die Beweisführung und das beweisende Zeichen usw. Er greift den Begriff der Ursache mit allen möglichen Wendungen an; nur gerade die Frage nach der Entstehung dieses Begriffes läßt er mit seinen Vorgängern beiseite. Er wiederholt, indem er sich gegen die Vorstellungen über die wirkende Ursache wendet, Karneades' Kritik der stoischen Theologie. Er findet ebenso auch die materielle Ursache oder den Körper in jeder Beziehung undenkbar. Er kritisiert die ethischen Annahmen, namentlich die über das Gute und die Glückseligkeit, um zu zeigen, daß auch auf diesem Gebiete kein Wissen erreichbar sei. Er zieht endlich aus diesen und vielen andern Betrachtungen die längst bekannten Ergebnisse: daß wir bei dem Gleichgewicht des Für und Wider (der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*) uns jeder Entscheidung enthalten, auf alles Wissen verzichten müssen und dadurch allein zu der Gemütsruhe und der Glückseligkeit kommen, deren Erlangung der Zweck aller Philosophie ist; daß uns dies aber nicht hindert, uns in unserm Handeln nicht allein von der Wahrnehmung, den natürlichen Trieben, dem Gesetz und Herkommen, sondern auch von der Erfahrung leiten zu lassen, die uns über den gewöhnlichen Gang der Dinge unterrichtet und uns dadurch in den Stand setzt, uns gewisse Kunstregeln fürs Leben zu bilden [1]).

---

[1]) [Vgl. die ausführliche Darstellung der Lehre des S. bei Goedeckemeyer a. a. O. 266 ff.]

In ihrer äußeren Ausbreitung blieb die Skepsis des Ainesidemos fast ganz auf den engen Kreis seiner Schule beschränkt, deren letzter uns bekannter Diadoche (Saturninus) dem ersten Viertel des 3. Jahrhunderts angehört haben muß. Ihr einziger weiterer Gesinnungsgenosse, den wir nachweisen können, ist der Rhetor und Polyhistor Favorinus aus Arelate (vgl. S. 10), dessen Leben annähernd 80—150 anzusetzen ist. Aber als ein Zeichen der wissenschaftlichen Stimmung hat diese Denkweise eine allgemeinere Bedeutung, und wieviel sie von Anfang an dazu beitrug, daß der Eklektizismus der Zeit sich zur neupythagoreischen und neuplatonischen Spekulation entwickelte, läßt sich nicht verkennen.

III. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

§ 90. Einleitung.

In einer Zeit, der an den praktischen Wirkungen der Philosophie ungleich mehr gelegen war als an dem wissenschaftlichen Erkennen als solchem, in der sich weiter Kreise ein tiefes Mißtrauen gegen die menschliche Erkenntnisfähigkeit bemächtigt hatte und die Neigung allgemein verbreitet war, die Wahrheit, wo man sie fand, auf Grund des praktischen Bedürfnisses und des unmittelbaren Wahrheitsgefühls, selbst auf Kosten der wissenschaftlichen Konsequenz, aufzunehmen — in einer solchen Zeit bedurfte es nur eines mäßigen Anstoßes, um den wahrheitsbedürftigen Geist über die Grenzen des natürlichen Erkennens zu einer vermeintlich höheren Quelle der Wahrheit hinauszuführen. Diesen Anstoß scheint nun das griechische Denken seit dem Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. teils durch die Ausbreitung des Mysterienwesens, teils durch jene Berührung mit orientalischen Anschauungen erhalten zu haben, deren Mittelpunkt Alexandreia war; und die Hauptrolle scheint hierbei auf orientalischer Seite dem Judentum zugefallen zu sein, dessen ethischer Monotheismus der hellenischen Philosophie ungleich mehr

Anknüpfungspunkte bot als die Mythologie der Volksreligionen. Alexandreia war es auch allen Anzeichen nach, wo zuerst jene Spekulation hervortrat, die nach jahrhundertelanger Entwicklung schließlich im Neuplatonismus ausmündete. Das letzte Motiv dieser Spekulation bildet die Sehnsucht nach einer höheren Offenbarung der Wahrheit, ihre metaphysische Voraussetzung ein Gegensatz Gottes und der Welt, des Geistes und der Materie, für dessen Vermittlung man zu Dämonen und göttlichen Kräften seine Zuflucht nimmt, ihre praktische Folgerung eine Verbindung der Ethik mit der Religion, die einerseits zur Askese, andrerseits zu der Forderung einer unmittelbaren Anschauung der Gottheit führt. Daß sich ihre Entwicklung teils auf griechischem, teils auf jüdisch-hellenistischem Boden vollzog, wurde schon S. 34 bemerkt.

1. Die rein griechischen Schulen[1]).

§ 91. Die neuen Pythagoreer.

Wenn auch die pythagoreische Philosophie als solche im Laufe des 4. Jahrhunderts erloschen oder mit der platonischen verschmolzen war, erhielt sich doch der Pythagoreismus als eine Form des religiösen Lebens fortwährend, und die pythagoreischen Mysterien fanden sogar, wie unter anderm die Bruchstücke von Dichtern der mittleren Komödie beweisen, im Zusammenhang mit dem Aufschwung, den die orphisch-dionysischen Geheimdienste und Spekulationen während der alexandrinischen Periode im Osten und Westen nahmen, weitere Verbreitung. Um das Ende des zweiten oder den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts scheint zuerst, wahrscheinlich in Alexandreia, der Versuch gemacht worden zu sein, auch die pythagoreische Wissenschaft, durch spätere Lehren erweitert und befruchtet, neu

---

[1]) [Vgl. v. Arnim, Europ. Phil. d. Alt.[1] 259 ff., wo die den Neupythagoreern und den ihnen verwandten Platonikern gemeinsame Richtung des Denkens zusammengefaßt wird.]

zu beleben. Die ersten nachweisbaren Belege dieser Bestrebungen finden sich in untergeschobenen pythagoreischen Schriften: der halb stoischen Darstellung der pythagoreischen Lehre, über die Alexander Polyhistor (um 70 v. Chr., vgl. S. 10) bei Diog. VIII 24f. berichtet, der auf den Namen des Lukaners Okellos (richtiger Okkelos) gefälschten Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*, welche schon Varro bekannt war, den von Cicero (De leg. II 14f.) angeführten Proömien zu den Gesetzen des Zaleukos und Charondas. In der Folge wird uns eine Masse solcher angeblich altpythagoreischen, in Wahrheit neupythagoreischen Schriften genannt (gegen 90 von mehr als 50 Verfassern), und es sind uns von vielen dieser Schriften Bruchstücke überliefert; unter ihnen treten die des Archytas (s. S. 49) an Zahl und Bedeutung hervor [1]). Der erste Anhänger der neupythagoreischen Schule, dessen Namen wir kennen, ist Ciceros Freund, der gelehrte P. Nigidius Figulus (gest. 45 v. Chr.), an den sich P. Vatinius anschloß. Auch die Schule der Sextier stand mit den neuen Pythagoreern in Verbindung (s. S. 311); bestimmte Spuren ihres Daseins und ihrer Lehren finden wir zur Zeit des Augustus bei Areios Didymos [2]) und Eudoros (s. S. 306) sowie in König Jubas II. Vorliebe für pythagoreische Bücher. Der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts gehört die Tätigkeit des Moderatos aus Gades und des Apollonios von Tyana an; beide wirkten durch Schriften für ihre Sache; Apollonios durchzog, vielleicht in der Rolle, jedenfalls mit dem Rufe eines Magiers, das römische Reich. Um 150 n. Chr. scheint Nikomachos aus Gerasa das umfangreiche Werk, von dem wir noch die *Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή* und das *Ἐγχειρίδιον μουσικῆς* besitzen, verfaßt, etwas später unter den Antoninen

[1]) [Die überlieferten Bruchstücke des A. sind mit Ausnahme der aus dem *Ἁρμονικός* stammenden (Diels, Vors. I³ 330 ff.) ohne Zweifel fast sämtlich unecht; s. Phil. d. Gr. 2⁴ 121, 1.]

[2]) [Ihm schreibt E. Howald ein philosophisch-geschichtliches Kompendium zu, das die unmittelbare Quelle des Diogenes Laertios gewesen sein soll. Philol. LXXIV (1917) S. 119 ff. Hermes LV (1920) S. 68 ff.]

Numenios (§ 92) gelebt zu haben; dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts gehört Philostratos (S. 336) an.

In den Lehren, durch welche diese neuen Pythagoreer die sittlich-religiösen Grundsätze ihrer Partei zu begründen suchten, verbindet sich mit dem Altpythagoreischen und mit den für sie noch maßgebenderen, von Platon und der alten Akademie, besonders Xenokrates, herstammenden Annahmen auch solches, was von der peripatetischen und der stoischen Schule entlehnt ist (denn einen eklektischen Charakter trägt diese Philosophie wie die der gleichzeitigen Akademiker); und innerhalb der gemeinsamen Richtung finden sich manche Abweichungen der einzelnen voneinander[1]). Als die letzten Gründe werden die Einheit und die Zweiheit (*δυὰς ἀόριστος*) bezeichnet, von denen jene der Form, diese dem Stoff gleichgesetzt wird; während aber ein Teil der Pythagoreer die Einheit zugleich für die wirkende Ursache oder die Gottheit erklärt, werden von andern beide unterschieden, und die Gottheit wird teils, wie im platonischen Timaios (vgl. S. 162 f.), als die bewegende Ursache dargestellt, die Form und Stoff zusammenführe, teils als das Eine, das die abgeleitete Einheit und die Zweiheit erst hervorbringe; das letztere eine Lehrform, die den stoischen Monismus mit dem platonisch-aristotelischen Dualismus verknüpft und dadurch dem Neuplatonismus vorarbeitet. Derselbe Gegensatz wiederholt sich auch in den Aussagen über das Verhältnis Gottes und der Welt: die einen nennen die Gottheit höher als die Vernunft und stellen sie so weit über alles Endliche, daß sie mit nichts Körperlichem in unmittelbare Berührung soll treten können; andre schildern Gott als die Seele, die sich durch den ganzen Leib der Welt verbreite, und beschreiben diese Seele auch

[1]) [Schmekel, Ph. d. mittl. Stoa 403 ff. unterscheidet unter Berufung auf Sext. Emp. math. X 261 ff. 281 ff. innerhalb des Neupythagoreismus von seiner Entstehung an zwei einander gegenüberstehende Richtungen, eine dualistische, die an Panaitios und Antiochos anknüpfte, und eine monistische, die von Poseidonios ausging. Bonhöffer bei Windelband[3] 304 f. schließt sich im wesentlichen dieser Auffassung an, ebenso Überweg-Prächter[11] 582.]

wohl gar mit den Stoikern als Wärme oder als Pneuma. Das formale Prinzip soll die sämtlichen Zahlen, denen die Ideen hier durchaus gleichgesetzt werden, umfassen; über die Bedeutung der einzelnen Zahlen wurde in der Schule, die aber auch die wissenschaftliche Mathematik eifrig betrieb[1]), viel spekuliert und phantasiert. An der platonischen Lehre nahmen die neuen Pythagoreer eine eingreifende Veränderung vor, indem sie die Zahlen oder Ideen zu Gedanken der Gottheit machten und deshalb auch nicht als die Substanz der Dinge, sondern nur als ihre Urbilder betrachtet wissen wollten; denn nur dadurch wurde es möglich, die Vielheit der Ideen mit der Einheit der Weltursache zu vereinigen. Die platonische Schilderung der Materie wird buchstäblich verstanden, zwischen die Materie und die Ideen mit Platon (S. 160 f.) die Weltseele gestellt, deren platonische Konstruktion der angebliche Lokrer Timaios sich aneignet. — Neben dieser Metaphysik wurden aber auch alle andern Teile der Philosophie in neupythagoreischen Schriften behandelt. Ein Beweis für die logische Tätigkeit der Schule war neben anderm die pseudoarchyteische Schrift „über das All", welche die Kategorienlehre meist im Anschluß an Aristoteles, aber in manchem auch von ihm abweichend, behandelte. In ihrer Physik folgen die Neupythagoreer zunächst Platon und den Stoikern, wenn sie die Schönheit und Vollkommenheit der Welt preisen, der auch das Übel in ihr keinen Ertrag tue, und wenn sie namentlich die Gestirne als die sichtbaren Götter bezeichnen. Von Aristoteles entlehnen sie die Lehre von der Ewigkeit der Welt und des Menschengeschlechts, die in der Schule seit Okkelos allgemein behauptet wird, und an ihn schließen sie sich auch in ihren Aussagen über den Gegensatz der himmlischen und der irdischen Welt, die Unwandelbarkeit der einen und die Veränderlichkeit der andern, vorzugsweise an. Mit Platon und den alten Pythagoreern werden die Raumgrößen aus den Zahlen, die Elemente aus den regelmäßigen Körpern abgeleitet; daneben begegnen wir aber auch (bei

[1]) [So besonders Nikomachos (s. S. 333).]

Okkelos) der aristotelischen Lehre von den Elementen. Die Anthropologie der Schule ist die platonische; nur der Pythagoreer Alexanders (s. S. 333) stellt sich auch hier auf die Seite des stoischen Materialismus. Die Seele wird mit Xenokrates als eine sich selbst bewegende Zahl und auch mit andern mathematischen Symbolen bezeichnet, die platonische Lehre von den Teilen der Seele, ihrer Präexistenz und Unsterblichkeit wiederholt; die Seelenwanderung jedoch tritt bei den Neupythagoreern, soweit wir sie kennen, auffallend zurück, während sie dem Dämonenglauben einen bedeutenden Wert beilegen; Nikomachos bringt die Dämonen bereits mit den jüdischen Engeln in Verbindung. — Die erhaltenen Bruchstücke aus den zahlreichen ethischen und politischen Schriften der „Pythagoreer" bringen nur farblose Wiederholungen platonischer, noch mehr aber peripatetischer Bestimmungen mit verhältnismäßig geringen stoischen Zutaten. Bestimmter tritt die Eigentümlichkeit der neupythagoreischen Schule in ihren religiösen Lehren hervor. Wir begegnen in diesen einerseits einer geläuterten Gottesidee und mit Beziehung auf den höchsten Gott der Forderung eines rein geistigen Gottesdienstes; andrerseits aber wird die volkstümliche Götterverehrung vorausgesetzt, der Mantik ein hoher Wert beigelegt und eine Reinheit des Lebens verlangt, zu welcher die in den pythagoreischen Mysterien üblichen Enthaltungen gehören. Noch stärker kommt aber dieses Element in jenen Schilderungen zur Entwicklung, die in Pythagoras und Apollonios von Tyana das Ideal der neupythagoreischen Philosophie darstellten und uns in den Mitteilungen über Apollonios', Moderatos' und Nikomachos' Biographien des Pythagoras (S. 10) und in Philostratos' (um 220 verfaßtem) Leben des Apollonios [1]) vorliegen. Die Philosophie erscheint

[1]) [Vgl. hierüber Ed. Meyer, Apollonios von Tyana und Philostratos. Hermes LII (1917) S. 371 ff., der nachzuweisen sucht, daß Philostratos' angeblicher Gewährsmann Damis lediglich eine Fiktion sei, erfunden, um die Darstellung des Moiragenes, der den Apollonios als Zauberer geschildert hatte, zu bekämpfen und ihn als authentischen Zeugen des Lebens

hier als die wahre Religion, der Philosoph als ein Prophet und Diener der Gottheit. Die höchste Aufgabe des Menschen, das einzige Mittel, um seine an den Leib und die Sinnlichkeit gekettete Seele zu befreien, ist die Reinheit des Lebens und die wahre Gottesverehrung; und wenn dazu freilich würdige Vorstellungen über die Gottheit und ein tugendhaftes, dem Wohl unsrer Mitmenschen gewidmetes Leben gehören, so ist doch nicht minder wesentlich eine Askese, die wenigstens da, wo sie zu ihrer vollkommenen Ausbildung gelangt ist, die Enthaltung von Fleisch- und Weingenuß, die Ehelosigkeit, die leinene Priesterkleidung, das Verbot des Eides und der Tieropfer und in den Asketen- und Philosophenvereinen die Gütergemeinschaft und die übrigen von der Sage den alten Pythagoreern zugeschriebenen Einrichtungen umfaßt. Die augenfälligste Belohnung dieser Frömmigkeit besteht in jener Wunderkraft und in jenem an Allwissenheit grenzenden prophetischen Vorherwissen, von deren Beweisen die Lebensbeschreibungen des Pythagoras und Apollonios voll sind.

§ 92. Die pythagorisierenden Platoniker.

Die Geistesrichtung, die sich in dem Auftreten der neuen Pythagoreer zuerst ankündigt, fand in der Folge auch bei den Platonikern Eingang, von denen jene von Hause aus den bedeutendsten Teil ihrer Lehren entlehnt hatten. Schon Eudoros (S. 306) zeigt sich von ihr berührt; bestimmter

---

und der Worte des Weisen auftreten zu lassen. Für geschichtlich zuverlässiger als den Roman des Philostratos hält M. die den erhaltenen Briefen des Apollonios zugrunde liegende Überlieferung, die entweder auf das Werk des Moiragenes oder auf eine zweite unbekannte Biographie zurückgeht. Selbst die Echtheit einiger der Briefe (besonders 58) hält M. nicht für ausgeschlossen. Auf Grund dieses Materials, das er gründlich umgestaltete, baute Phil. seine Biographie nach dem Schema des griechischen Heiligenlebens auf. Vgl. Holl, Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. XV (1912) S. 406 ff. Des Apollonios Lehre war eine Verbindung orientalischer Magie und Astrologie, mystischer Theosophie und ritualistisch ausgestalteter Ethik mit einigen Gedanken griechischer, besonders pythagoreischer Philosophie. Seine ἀκμή fiel wohl unter Domitian.]

trittt sie bei Plutarch (S. 322) hervor, der wohl ihr einflußreichster Vertreter im 1. Jahrhundert n. Chr. war [1]). Plutarch ist ausgesprochener Platoniker, aber er verschließt sich auch dem Einfluß der peripatetischen und in einzelnem trotz aller grundsätzlichen Polemik gegen sie sogar dem der stoischen Philosophie nicht, und nur den Epikureismus lehnt er unbedingt ab. Platons Lehre selbst aber faßt er ganz überwiegend in dem Sinne auf, in dem ihm die Neupythagoreer vorangegangen waren. Den theoretischen Fragen als solchen legt er wenig Wert bei und zweifelt auch an der Möglichkeit, sie zu lösen; um so lebhafter wendet sich dagegen sein Interesse all dem zu, was für das sittliche und religiöse Leben von Bedeutung ist. Mit einer reinen, der platonischen entsprechenden Ansicht von der Gottheit tritt er dem stoischen Materialismus und der epikureischen „Gottlosigkeit" (ἀθεότης) wie dem Volksaberglauben entgegen. Nur um so weniger kann er aber, um die Beschaffenheit der Erscheinungswelt zu erklären, ein zweites Prinzip entbehren; er sucht jedoch dieses nicht in der an sich eigenschaftslosen Materie, sondern in der schlechten Weltseele, die mit dieser von Anfang an verbunden war und bei der Weltbildung zwar mit Vernunft erfüllt und geordnet und so in die göttliche Seele der Welt umgestaltet wurde, aber als die letzte Quelle alles Übels fortwährend nachwirkt. Die Weltbildung denkt er sich, von der Mehrzahl der Neupythagoreer abweichend, als einen zeitlichen Akt; die göttliche Wirksamkeit in der Welt stellt er weniger unter der Form der platonischen Ideenlehre und der pythagoreischen Zahlenspekulation als unter der des gewöhnlichen Vorsehungsglaubens dar. Diesem Glauben

---

[1]) [S. Volkmann, Leben, Schriften u. Philosophie des Pl. 2 Tle. 1869; neue Ausg. 1872. R. Hirzel, Plutarch (Das Erbe der Alten. Herausg. v. O. Crusius, O. Immisch, Th. Zielinski. IV) 1912. Die gewöhnlich unter dem Titel „Moralia" zusammengefaßten Schriften Pl.s, von denen aber eine nicht geringe Zahl unecht oder zweifelhaften Ursprungs ist, sind herausgegeben von Bernardakis, 7 Bde. (1888/96). Eine Übersicht über die philosophischen Schriften gibt Prächter in Überwegs Grundriß [11] S. 544 ff.]

legte er, unter Bestreitung Epikurs und des stoischen Fatalismus, den höchsten Wert bei; je weiter er aber die Gottheit über alles Endliche hinausgerückt hat, um so wichtiger werden ihm als die Vermittler ihrer Einwirkung auf die Welt die Dämonen, von denen er viel Abergläubisches zu erzählen weiß; ihnen überträgt er alles das, was er der Gottheit unmittelbar zuzuschreiben sich nicht getraut. Daß er nicht bloß fünf Elemente annimmt, sondern auch eine Fünfzahl von Welten wahrscheinlich findet, ist ein ihm eigentümlicher Zug; was Platon mythisch über einen Wechsel der Weltzustände gesagt hatte, wird von ihm so dogmatisch genommen, daß er sich dadurch der sonst von ihm bestrittenen stoischen Lehre annähert. In die platonische Anthropologie mischen sich einzelne aristotelische Bestimmungen ein; die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit (mit Einschluß der Seelenwanderung) werden entschieden festgehalten. Die platonisch-peripatetische Ethik wird von Plutarch gegen die abweichenden Bestimmungen der Stoiker und Epikureer verteidigt und in einem reinen, edeln und maßvollen Sinne auf die verschiedenen Lebensverhältnisse angewendet, wobei ein Einfluß des stoischen Kosmopolitismus und eine Beschränkung des politischen Interesses für jene Zeit sich von selbst ergab. Der bezeichnendste Zug der plutarchischen Ethik ist aber ihre enge Verbindung mit der Religion. So rein auch Plutarchs Gottesidee ist, so lebhaft er die Verkehrtheit und Verderblichkeit des Aberglaubens schildert, so weiß er doch bei der Wärme seines religiösen Gefühls und dem geringen Vertrauen, das er der menschlichen Erkenntnisfähigkeit schenkt, auf den Glauben nicht zu verzichten, daß uns die Gottheit durch unmittelbare Offenbarungen zu Hilfe komme, die wir um so ungetrübter empfangen, je vollständiger wir uns im Enthusiasmus aller eigenen Tätigkeit entäußern; und indem er nun zugleich die natürlichen Bedingungen und Hilfsmittel dieser Offenbarungen berücksichtigt, macht es ihm seine Theorie möglich, den Weissagungsglauben seines Volkes in ähnlicher Weise zu rechtfertigen, wie dies bei den

Stoikern und Neupythagoreern schon längst üblich war. Und nicht anders stellt er sich überhaupt zur Volksreligion. Die Götter der verschiedenen Völker sind, wie er sagt, nur verschiedene Namen zur Bezeichnung eines und desselben göttlichen Wesens und der ihm dienenden Kräfte; den Inhalt der Mythen bilden philosophische Wahrheiten, die Plutarch mit der hergebrachten Willkür allegorischer Auslegung aus ihnen herauszuschälen weiß; und so abschreckend und abgeschmackt auch viele Kultusgebräuche sein mögen, so bietet ihm doch, wenn nichts andres ausreicht, schon seine Dämonenlehre die Mittel, eine scheinbare Rechtfertigung für sie zu finden. Die pythagoreische Askese wird jedoch von ihm nicht verlangt.

Mit Plutarch treffen unter den späteren Platonikern (S. 322) die zwei geistesverwandten Rhetoren Maximos und Apuleius zusammen, in deren eklektischem Platonismus neben dem Gegensatze Gottes und der Materie die Dämonen als die Vermittler dieses Gegensatzes eine große Rolle spielen. Mit der neupythagoreischen Lehre von den Urgründen und den Zahlen berührt sich Theon der Smyrnäer; die Ewigkeit der Welt, die Annahme, daß die Ideen Gedanken der Gottheit seien, die Dämonen, deren Obhut die Welt unter dem Monde anvertraut ist, begegnen uns bei Albinos, die schlechte Weltseele Plutarchs bei Attikos. Kelsos sieht mit seinen Vorgängern in den Dämonen die Vermittler der göttlichen Wirksamkeit auf die Welt, die bei der Erhabenheit Gottes und seinem Gegensatz zur Materie keine unmittelbare sein kann; und er bedient sich dieser Annahme zur Verteidigung des Polytheismus und der nationalen Kulte. Noch näher steht den Pythagoreern Numenios aus Apamea (um 160), der allgemein als solcher bezeichnet wird; die Grundlage seiner Ansichten bildet jedoch der Platonismus, neben dem er sich aber mit weit ausgreifendem Synkretismus auch auf Magier, Ägypter und Brahmanen und auf den von ihm hochverehrten Moses (Platon ein *Μωϋσῆς ἀττικίζων*) beruft; auch Philon von Alexandreia und christliche Gnostiker scheint er

benutzt zu haben. Mit der Unterscheidung Gottes und der Materie, der Einheit und der unbestimmten Zweiheit (s. S. 334) beginnend, erweitert er den Abstand zwischen beiden in einem solchen Maße, daß er eine unmittelbare Einwirkung des höchsten Gottes auf die Materie für unmöglich hält und deshalb (wie der Gnostiker Valentin) zwischen beide den Weltbildner oder Demiurg als zweiten Gott einschiebt; die Welt selbst nannte er den dritten Gott. Mit der Materie dachte er sich, wie Plutarch, eine schlechte Seele verbunden; aus ihr sollte der sterbliche Teil der menschlichen Seele stammen, den er geradezu als zweite, vernunftlose Seele bezeichnete. Aus dem körperfreien Leben durch ihre Schuld in den Leib herabgesunken, soll die Seele nach dem Austritt aus ihm, wenn sie keiner Wanderung durch andre Leiber bedarf (wie bei den Stoikern nach der Weltverbrennung), mit der Gottheit unterschiedslos eins werden. Eine Gabe der Gottheit ist die Einsicht, die für den Menschen das höchste Gut ist; und diese Gabe wird nur dem zuteil, der sich dem Urguten mit Ausschluß aller andern Gedanken zuwendet. Gleicher Richtung, wie Numenios, waren, soweit wir sie kennen, auch Kronios und Harpokration[1]).

Aus einem ägyptischen Zweige der neupythagoreisch platonischen Schule ist, wie es scheint, gegen das Ende des 3. Jahrhunderts die Mehrzahl der Schriften hervorgegangen, die uns unter dem Namen des Hermes Trismegistos überliefert sind[2]). Ein Grundzug dieser Schule, das Be-

[1]) [Numenios, Kronios und Harpokration werden von andern vielleicht richtiger zu den Neupythagoreern (§ 91) gerechnet. Eine Abhandlung von Numenios über die Materie liegt höchstwahrscheinlich in den Werken Plotins Enn. III 6, 6—19 vor. Vgl. Thedinga, Plotin oder Numenios? Hermes LII (1917) S. 592 ff. Dieser weist Hermes LIV (1919) S. 249 ff. auf Grund von Stilkriterien auch von Enn. I 8 die Kapitel 6. 8. 10—15 dem Numenios zu.]

[2]) [Darunter die Schrift *Ποιμάνδρης* oder vom guten Hirten, eine Sammlung von 18 Traktaten. S. Reitzenstein, Poimandres (1904). C. F. G. Heinrici, Die Hermesmystik und das Neue Testament. Herausg. von E. v. Dobschütz (Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I 1). Leipzig 1918.]

streben, die Kluft zwischen der Welt und der Gottheit durch Mittelwesen auszufüllen, kommt auch hier zum Ausdruck. Der höchste Gott ist als der Urheber des Seins und der Vernunft über beide erhaben; er ist das Gute, das aber doch als wollendes und denkendes Wesen, als Persönlichkeit gedacht ist. Zu ihm soll sich der *Νοῦς* verhalten wie das Licht zur Sonne, zugleich verschieden und untrennbar von ihm sein. Vom *Νοῦς* hängt die Seele (bei den vernunftlosen Wesen die *φύσις*) ab, zwischen ihr und der Materie steht die Luft. Indem die Materie von Gott geordnet und belebt wurde, entstand die Welt. Von der göttlichen Kraft getragen, mit sichtbaren und unsichtbaren Göttern und Dämonen erfüllt, wird sie als der zweite, der Mensch als der dritte Gott bezeichnet. Die unverbrüchliche Ordnung des Weltlaufs, die Vorsehung und das Verhängnis werden in stoischer Fassung gelehrt, die platonische Anthropologie mit manchen, unter sich nicht durchaus übereinstimmenden Zusätzen wiederholt. Das einzige Mittel, um der Seele die dereinstige Rückkehr in ihre höhere Heimat zu sichern, ist die Frömmigkeit, die hier mit der Philosophie zusammenfällt, da sie wesentlich in Gotteserkenntnis und Rechtschaffenheit besteht. Daß diese durch Abkehr von der Sinnenwelt bedingt ist, versteht sich von selbst; doch treten die asketischen Konsequenzen dieses Standpunkts in den hermetischen Schriften nur vereinzelt hervor. Um so stärker macht sich hierin als eines ihrer Grundmotive die Tendenz geltend, die nationale und zunächst die ägyptische Götterverehrung gegen das Christentum zu verteidigen, dessen Sieg sie bereits als fast unabwendbar betrachteten.

2. Die jüdisch-griechische Philosophie.

§ 93. Die jüdisch-griechische Philosophie vor Philon.

Noch kräftiger als in dem rein griechischen Bildungsgebiet entwickelte sich die dualistische Spekulation der neuen

Pythagoreer und Platoniker in den Ländern, die unter griechischem Einflusse standen, bei den Juden, deren Religion ihr von Hause aus die festesten Anknüpfungspunkte darbot: den Monotheismus, den Gegensatz Gottes und der Welt, den Offenbarungs- und Weissagungsglauben, die Vorstellungen über die Engel, den Geist Gottes und die göttliche Weisheit. Selbst in Palästina hatte die griechische Lebens- und Denkweise, seit dieses Land bald dem ägyptischen, bald dem syrischen Reich angehörte, eine solche Verbreitung gewonnen, daß sich Antiochos Epiphanes bei seinem Versuch, die Juden gewaltsam zu hellenisieren (167 v. Chr.), auf eine zahlreiche und namentlich unter den höheren Klassen verbreitete Partei stützen konnte [1]). Ein merkwürdiges Zeugnis für die Beachtung, welche die griechische Literatur und insbesondre die stoische Philosophie auch in Palästina fand, läßt sich dem Koheleth (dem „Prediger Salomo", um 200 v. Chr.) entnehmen. Aus derselben Schrift (9, 2. 3, 21) geht auch hervor, daß schon vor dem Ende des 3. Jahrhunderts, wahrscheinlich bereits von religiösen Gesellschaften getragen, in Palästina jene Anschauungen Wurzel gefaßt hatten, die uns weiter entwickelt bei den Essenern [2]) (Essäern) begegnen; einem Asketenverein, der mit den Neupythagoreern eine so durchgreifende Verwandtschaft zeigt, daß wir nur annehmen können, er sei unter dem Einfluß des orphisch-pythagoreischen Mysterienwesens entstanden und habe in der Folge, nach der Bildung einer neupythagoreischen Philosophie, auch aus ihr manches in seine Lehre aufgenommen. Im ersten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung, bei Philon, Josephus und Plinius, erscheinen die Essener als ein Verein von etwa 4000 Mit-

---

[1]) [Vgl. zu diesem Abschnitt Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur S. 103 ff.]

[2]) Die Essener selbst scheinen sich die Frommen (Chasidim, ἀσσιδαῖοι 1. Makk. 7, 13) genannt zu haben und aus zwei aramäischen Formen dieses Namens die griechischen Bezeichnungen Ἐσσαῖοι und Ἐσσηνοί entstanden zu sein. [Andere leiten den Namen von *chaschah* = schweigen, geheimnisvoll sein, ab. Überweg-Prächter, Grundr.[11] S. 597.]

gliedern, die teils in abgesonderten Niederlassungen, teils in städtischen Ordenshäusern, in strenger Ordenszucht und hierarchischer Gliederung, unter eigenen Priestern und Beamten, in vollständiger Gütergemeinschaft zusammenlebten; ihren Lebensunterhalt verschafften sie sich durch Landbau und Gewerbe. Sie befleißigten sich der äußersten Einfachheit, machten sich Sittenstrenge, Wahrhaftigkeit, unbeschränkte Mildtätigkeit zum Grundsatz und duldeten in ihrer Mitte keine Sklaverei. Sie verbanden aber damit auch eine in eigentümlichen Gebräuchen sich äußernde Reinheit des Lebens: sie verwarfen den Wein- und Fleischgenuß, den Gebrauch des Salböls, die Tötung der Tiere und die blutigen Opfer; sie enthielten sich aller nicht nach den Ordensregeln bereiteten Speisen; sie verlangten von ihren Mitgliedern Ehelosigkeit und auch von denen einer tieferen Ordnung Beschränkung des ehelichen Verkehrs auf den Zweck der Erzeugung von Kindern; sie hatten eine ängstliche Scheu vor jeder levitischen Verunreinigung; sie trugen nur weiße Kleider; sie verboten den Eid; sie setzten ihre täglichen Bäder und gemeinsamen Mahle an die Stelle des nationalen Kultus, von dem sie ausgeschlossen waren. Sie hatten auch ihre eigenen Lehren und Lehrschriften, die streng geheim gehalten wurden, während sie die heiligen Schriften ihres Volks durch eine angeblich von Moses her in der Partei fortgeerbte, allegorische Erklärung ihrem Standpunkt anbequemten; sie glaubten an eine Präexistenz der Seele und ein körperfreies Leben nach dem Tode; sie scheinen angenommen zu haben, daß sich der Gegensatz des Besseren und Schlechteren, des Männlichen und Weiblichen usf. durch die ganze Welt hindurchziehe; sie legten dem Glauben an Engel (wie andre dem an Dämonen) eine besondre Bedeutung bei; sie verehrten in dem Sonnenlicht und den Elementen Offenbarungen der Gottheit; sie verhießen als höchsten Lohn der Frömmigkeit und Askese die Gabe der Weissagung, die auch viele von ihnen besessen haben sollen.

Einen noch günstigeren Boden fand aber die griechische

Philosophie in Alexandreia, diesem großen Kreuzungspunkt hellenischer und orientalischer Kultur. Wie frühe und allgemein sich die ungemein zahlreiche, zu großem Wohlstand gelangte jüdische Einwohnerschaft dieser Stadt die griechische Sprache und eben damit notwendig auch manche griechische Anschauungen angeeignet hatte, erhellt schon daraus, daß für die ägyptischen Juden nach wenigen Generationen eine griechische Übersetzung ihrer heiligen Schriften, die sog. Septuaginta, Bedürfnis geworden war, weil sie sie in der Ursprache nicht mehr verstanden. Den ersten sicheren Beweis von der Beschäftigung der alexandrinischen Juden mit griechischer Philosophie liefern die (von Eusebios Praep. ev. VII 14. VIII 10. XIII 12 mitgeteilten, von Hody, Lobeck, Joël, Elter u. a. mit Unrecht verdächtigten, von Valckenaer verteidigten)[1]) Bruchstücke aus einer Schrift des Aristobulos (um 150 v. Chr.). Dieser jüdische Peripatetiker versichert hier dem König Ptolemaios Philometor[2]), schon die alten griechischen Dichter und Philosophen, namentlich Pythagoras und Platon, hätten unsre alttestamentlichen Schriften benutzt, und um dieser Versicherung Glauben zu verschaffen, beruft er sich auf eine Reihe angeblicher Verse eines Orpheus und Linos, Homer und Hesiod, die zwar aufs unverschämteste gefälscht sind, die aber weder Klemens noch Eusebios als untergeschoben erkannt haben. Andrerseits sucht er aus den alttestamentlichen Aussprüchen und Erzählungen die Vermenschlichungen, die seinem vorgeschrittenen Denken zum Anstoß gereichen, durch Umdeutung zu entfernen. Was er aber dabei von eigenen Ansichten äußert, enthält, soweit es philosophischen Ursprungs ist, noch keine Hinweisung auf

---

[1]) [Näheres s. Phil. d. Gr. III 2[4] 277 ff., 2 und Stählin bei Christ-Schmid, Griech. Lit.[5] II 459 f.]

[2]) [Gercke bei Pauly-Wissowa II 919 und Stählin bei Christ-Schmid, Griech. Lit.[5] II 458, 3. 460 wollen in diesem Ptol. Philometor nicht den VI. (181—146), sondern den VIII. (117—81) sehen, so daß also Aristobulos einige Jahrzehnte später anzusetzen wäre. So auch Prächter in Überwegs Grundr.[11] S. 595.]

die Form der Spekulation, die wir später bei Philon finden. Bestimmte Spuren dieser begegnen uns erst im ersten vorchristlichen Jahrhundert (wohl um 30 v. Chr.) in dem pseudosalomonischen Buch der Weisheit, das neben einigen sonstigen Anklängen an den Essäismus namentlich in seinen Äußerungen über die Präexistenz der Seele, über ihre Beschwerung durch den Leib und ihre Unvergänglichkeit (8, 19 f. 9, 14 ff. u. a. St.) sowie in der Annahme einer vorweltlichen Materie (11, 17) an die Platoniker und Pythagoreer erinnert und durch seine Hypostasierung der göttlichen Weisheit (7, 22 ff.) der Lehre Philons vom Logos vorarbeitet. Der gleichen Zeit gehören aber auch jene Vorgänger Philons an, deren er selbst öfters erwähnt, indem er sich auf die von ihnen festgestellten Regeln der allegorischen Schrifterklärung beruft. In den Erklärungen, die er von ihnen anführt, kommt mit einigen andern stoischen Bestimmungen auch der „göttliche Logos" vor; ob und wie bestimmt jedoch dieser bereits vor Philon von der Gottheit selbst unterschieden wurde, wissen wir nicht. — Die Therapeuten, ein jüdisch-ägyptischer, den Essenern verwandter, aber ausschließlich auf Erbauung, allegorische Schrifterklärung und theologische Spekulation gerichteter Asketenverein, den die philonische Schrift „vom beschaulichen Leben" schildert, stehen auch dann, wenn diese Schilderung (wie wir annehmen müssen) einer tatsächlichen Grundlage nicht entbehrt, an geschichtlicher Bedeutung hinter den Essenern jedenfalls weit zurück.

§ 94. Philon von Alexandreia[1]).

Philons Geburt fällt etwa zwischen 20 und 30 v. Chr., sein Tod nicht lange nach 40 n. Chr. Er war ein treuer Sohn seines Volkes, von der höchsten Verehrung gegen

[1]) [Dähne, Geschichtl. Darstellung d. jüdisch-alexandrin. Religionsphil. 1834. M. Heinze, Lehre vom Logos 204 ff. Drummond, Philo Judaeus 1888. Wendland, Ph.s Schrift über d. Vorsehung 1892. Anathon Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie (1896) I 184 ff. Falter, Ph. u. Plotin 1906. Vgl. v. Arnim, Eur. Phil. d. Altert,[1] 265 ff. Martin,

dessen heilige Schriften und vor allem gegen Moses erfüllt; jene Schriften hält er nicht bloß im Urtext, sondern auch in der griechischen Übersetzung für wörtlich inspiriert. Zugleich ist er aber der Schüler und Bewunderer der griechischen Philosophen, eines Platon und Pythagoras, eines Parmenides, Empedokles, Zenon und Kleanthes. So ist er denn auch überzeugt, daß sich bei beiden eine und dieselbe Wahrheit finde, rein und vollkommen freilich nur in den jüdischen Offenbarungsurkunden; und er rechtfertigt diese Überzeugung mit den hergebrachten Mitteln: einerseits mit der Voraussetzung, daß die hellenischen Weisen selbst die alttestamentlichen Schriften benutzt haben, andrerseits durch die schrankenloseste Anwendung der allegorischen Schrifterklärung, die ihm in jeder beliebigen Stelle jeden beliebigen Sinn zu finden erlaubt. Wiewohl er daher nur der Ausleger der Heiligen Schrift sein will und seine Ansichten fast durchaus in dieser Form vorträgt, ist sein System doch in Wahrheit eine Verknüpfung griechischer Philosophie mit jüdischer Theologie, deren wissenschaftliche Bestandteile zum überwiegenden Teil aus der ersteren stammen. Die Philosophie, der er folgt, gehört aber ganz der Form des Platonismus an, die sich seit einem Jahrhundert, zunächst in Alexandreia, entwickelt hatte und sich bald nach Platon, bald nach Pythagoras nannte, zu der indessen auch der Stoizismus gerade bei Platon einen bedeutenden Beitrag geliefert hat.

Den Ausgangspunkt des philonischen Systems bildet die Idee der Gottheit. Gleich hier kreuzen sich aber die verschiedenen Strömungen, aus denen Philons Spekulation hervorgegangen ist. Von der Erhabenheit Gottes über alles Endliche hat er eine so hohe Vorstellung, daß seiner Ansicht nach kein Begriff und kein Name seiner Größe

---

Philon 1908. Bréhier, Les idées philos. et relig. de Ph. 1908. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur S. 115 ff. Eine Übersicht über Philons Schriften gibt Prächter in Überwegs Grundriß[11] S. 598 ff. — Philons Werke hrsg. v. Cohn u. Wendland ed. maior u. minor 1896 ff. (bis jetzt 5 Bde. erschienen); übers. v. Cohn Bd. I. II (1909/10).]

entspricht; Gott erscheint ihm vollkommener als jede Vollkommenheit, besser als das Gute, namen- und eigenschaftslos, unbegreiflich: wir können, wie Platon sagt, nur wissen, daß er ist, nicht was er ist; nur der Name des Seienden (der Jehovahname) kommt ihm zu. Hinwiederum muß aber Gott alles Sein und alle Vollkommenheit ursprünglich in sich schließen; denn nur von ihm können sie dem Endlichen zufließen, und nur um seiner Vollkommenheit nicht zu nahe zu treten, sind ihm alle endlichen Prädikate abgesprochen worden; namentlich aber muß er als die letzte Ursache von allem gedacht, es muß ihm ein unaufhörliches Wirken zugeschrieben und alle Vollkommenheit in den Geschöpfen von ihm hergeleitet werden; wobei es sich für den Platoniker und den jüdischen Monotheisten von selbst versteht, daß diese Wirksamkeit nur den besten Zwecken dienen kann, daß von den zwei Grundeigenschaften Gottes: Macht und Güte, die zweite sein Wesen noch unmittelbarer ausdrückt als die erste.

Um nun diese absolute Wirksamkeit Gottes in der Welt mit seiner absoluten Überweltlichkeit zu vereinigen, flüchtet sich Philon zu einer Annahme, die zwar auch andern in jener Zeit nicht fremd war (vgl. S. 216. 339—342), die aber vor Plotin keiner so systematisch ausgebildet hat wie er: der Annahme von Mittelwesen, für deren nähere Bestimmung ihm neben dem Engel- und Dämonenglauben und neben Platons Aussagen über die Weltseele und die Ideen vor allem die stoische Lehre von den durch die Welt sich verbreitenden Ausflüssen der Gottheit zum Vorbild gedient hat. Er nennt diese Mittelwesen Kräfte (*δυνάμεις*) und beschreibt sie einesteils als Eigenschaften der Gottheit, als Ideen oder Gedanken Gottes, als Teile der allgemeinen in der Welt waltenden Kraft und Vernunft, andernteils aber zugleich als Diener, Gesandte und Trabanten der Gottheit, als Vollstrecker ihres Willens, als Seelen, Engel und Dämonen. Diese beiden Darstellungen miteinander auszugleichen, auf die Fragen nach der Persönlichkeit der Kräfte eine klare Antwort zu geben, war

ihm nicht möglich. Alle diese Kräfte fassen sich aber in einer, in dem Logos, zusammen. Er ist der allgemeinste Vermittler zwischen Gott und der Welt, die Weisheit und Vernunft Gottes, die Idee, die alle Ideen, die Kraft, die alle Kräfte umfaßt, der Stellvertreter und Gesandte Gottes, das Organ der Weltschöpfung und Weltregierung, der oberste der Engel, der erstgeborene Sohn Gottes, der zweite Gott (*δεύτερος θεός, θεός* im Unterschied von *ὁ θεός*). Er ist das Urbild der Welt und die Kraft, die alles in ihr schafft, die Seele, die sich mit dem Leibe der Welt bekleidet wie mit einem Gewand. Er hat mit einem Wort alle die Eigenschaften, die dem stoischen Logos (s. S. 259) zukommen, sobald man sich diesen von der Gottheit als solcher unterschieden und von den Zügen, die sich aus dem stoischen Materialismus ergaben, befreit denkt[1]). Seine Persönlichkeit ist aber ebenso unsicher, wie es die der „Kräfte" überhaupt ist; und sie muß es sein, denn nur solange sein Begriff zwischen dem eines persönlichen, von Gott verschiedenen Wesens und dem einer unpersönlichen göttlichen Kraft oder Eigenschaft in der Schwebe bleibt, eignet er sich, die unlösbare Aufgabe, der er dienen soll, wenigstens scheinbar zu lösen, es begreiflich zu machen, wie Gott der Welt und allen ihren Teilen mit seiner Kraft und Wirksamkeit gegenwärtig sein kann, wenn er doch mit seinem Wesen schlechterdings

---

[1]) [In scharfem Gegensatze zu der Ansicht fast aller neueren Forscher, die den philonischen und mit ihm den johanneischen Logos aus der griechischen Philosophie, genauer von Heraklit und den Stoikern unmittelbar oder mittelbar ableiten, hat Ed. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium (Göttinger Nachrichten 1908) dargetan, daß der Logos als Vermittler zwischen Gott und den Menschen, wie ihn Philon und Johannes fassen, nicht aus der Stoa, die einen solchen Begriff nicht kennt und nicht kennen kann, sondern in seinem Kern und Wesen aus der jüdisch-spekulativen Exegese stammt. Dieser Auffassung tritt in der Hauptsache Bonhöffer, Epikt. u. d. Neue Test. 183 ff. bei, der insbesondere ausführt, daß die Bedeutung des Logos bei Epiktet und auch bei Mark Aurel grundverschieden sei von der bei Philon und bei Johannes.]

außer ihr ist und durch jede Bewegung mit der Materie befleckt würde.

Aus der in ihr wirkenden göttlichen Kraft läßt sich aber die Beschaffenheit der Welt nur teilweise begreifen. Um die Übel und Mängel des endlichen Daseins, namentlich aber um das Böse zu erklären, das der Seele durch ihre Verbindung mit dem Leib anhaftet, müssen wir noch ein zweites Prinzip voraussetzen, und dieses weiß Philon mit Platon nur in der Materie zu finden. Auch in seiner näheren Beschreibung der Materie folgt er Platon, nur daß er sie, wie die meisten, als raumerfüllende Masse auffaßt und so bald mit Platon als das *μὴ ὄν*, bald mit den Stoikern als *οὐσία* bezeichnet. Aus der chaotischen Mischung der Stoffe bildete Gott durch Vermittlung des Logos die Welt, welche daher einen Anfang, aber kein Ende hat [1]). Die Welt denkt sich Philon mit den Stoikern ganz von der in ihr wirkenden Kraft Gottes getragen, die sich am herrlichsten in den Gestirnen, diesen sichtbaren Göttern, zur Anschauung bringt; ihre Vollkommenheit verteidigt er im Sinne der stoischen Theodizee, unterläßt aber auch nicht, den Gedanken, daß alles nach Zahlen geordnet sei, durch häufige Anwendung pythagoreischer Zahlensymbolik zur Geltung zu bringen. In seiner Anthropologie, dem Teil der Physik, an dem ihm weitaus am meisten gelegen ist, hält er sich an die platonische und pythagoreische Überlieferung über den Fall der Seelen, das körperliche Fortleben der geläuterten Seelen nach dem Tode, die Wanderung der reinigungsbedürftigen, die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes, die Teile der Seele, die Freiheit des Willens. Das Wichtigste ist ihm aber der von ihm sehr schroff gefaßte Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit. Der Leib ist, wie er sagt, das Grab der Seele, die Quelle aller der Übel, unter denen sie seufzt; durch ihre Verbindung mit

---

[1]) [Doch darf man dabei nicht an eine Weltschöpfung im strengen Sinne, d. h. aus dem Nichts denken, sondern eben nur an eine Weltbildung aus dem präexistierenden Stoffe der Dinge. S. Phil. d. Gr. II 2⁴ 436.]

dem Leibe ist jedem Menschen die Neigung zur Sünde angeboren, von der sich niemand von seiner Geburt bis zu seinem Tode freihalten kann. Möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit ist daher eine Grundforderung der philonischen Ethik; er verlangt mit den Stoikern Apathie, gänzliche Ausrottung der Affekte, er läßt mit ihnen nur die Tugend für ein Gut gelten, verwirft alle sinnliche Lust, redet kynischer Einfachheit das Wort, eignet sich die Lehre der Kyniker und Stoiker von den Tugenden und den Affekten, ihre Schilderung des Weisen, ihre Unterscheidung der Weisen und der Fortschreitenden an, bekennt sich mit ihnen zum Weltbürgertum. Aber an die Stelle des stoischen Selbstvertrauens tritt hier das Vertrauen auf die Gottheit. Gott allein wirkt in uns alles Gute, er allein kann die Tugend in uns pflanzen, nur wer das Gute um seinetwillen tut, ist wahrhaft gut, nur aus dem Glauben stammt die Weisheit, auf der alle Tugend beruht. Bei dieser Tugend selbst aber legt Philon weit weniger Wert auf das Handeln als auf das Erkennen oder richtiger auf das innere Leben des frommen Gemüts. Denn nicht bloß das tätige („politische") Leben widerstrebt ihm, weil es uns in äußere Dinge verwickelt und von uns selbst abzieht, sondern auch die Wissenschaft hat für ihn nur als Hilfsmittel der Frömmigkeit einen Wert. Auch die religiöse Vollkommenheit hat aber verschiedene Stufen. Ihrer Entstehung nach steht die „asketische", d. h. auf Übung beruhende Tugend (die Jakobs) tiefer als die, welche sich auf Unterricht gründet (die Abrahams), und beide stehen tiefer als die, welche unmittelbar aus einer gottbegnadeten Natur hervorgeht (die Isaaks). Ihr letztes und höchstes Ziel hat die Tugend nur an der Gottheit, und dieser kommen wir um so näher, je unmittelbarer wir uns mit ihr berühren. So unentbehrlich daher auch die Wissenschaft sein mag: das Höchste erreichen wir nur dann, wenn wir, über alle Vermittlungen, selbst den Logos, hinausgehend, im Zustand der Bewußtlosigkeit, in der Ekstase, die höhere Erleuchtung in uns aufnehmen und so die Gottheit in ihrer

reinen Einheit anschauen und in uns wirken lassen. Dieses Hinausstreben über das bewußte Denken war der griechischen Philosophie bis dahin fremd; aber auch nach Philon dauerte es noch zwei Jahrhunderte, bis sie sich dazu entschloß.

Dritter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

§ 95. Entstehung, Charakter und Entwicklung des Neuplatonismus.

Die Anschauungen, die in der platonisch-pythagoreischen Schule seit Jahrhunderten immer ausschließlicher zur Geltung gekommen waren, wurden im 3. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung zu einem großartigen System entwickelt, für dessen Aufbau neben der platonischen nicht bloß die aristotelische, sondern auch die stoische Philosophie in bedeutendem Umfang benutzt wurde; innere und äußere Gründe lassen vermuten, daß auch Philons Lehre auf seine Entstehung mittelbar oder unmittelbar eingewirkt habe. Hatten schon die Vorgänger des Neuplatonismus die Bedeutung der Philosophie darin gefunden, daß sie uns mit der Gottheit in Verbindung bringe, uns zu dem unendlichen, über alles Sein und Begreifen erhabenen Wesen hinführe, so wird jetzt der Versuch gemacht, die Gesamtheit der endlichen Dinge, mit Einschluß der Materie, aus einem durchaus unerkennbaren und bestimmungslosen Urwesen abzuleiten und dadurch die stufenweise, bis zur substantiellen Einigung mit jenem Urwesen fortgehende Erhebung zu ihm vorzubereiten. Das praktische Ziel und das letzte Motiv dieser Spekulation ist dasselbe, das die Platoniker und Pythagoreer bisher schon im Auge gehabt hatten; ebenso geht sie mit diesen von dem Gegensatz des Unendlichen und des Endlichen, des Geistes und der Materie aus. Aber es wird nicht bloß dieser Gegensatz aufs äußerste angespannt und andrerseits die Einheit mit Gott, zu welcher der Mensch gelangen soll, auf die Spitze ge-

trieben, sondern es wird zugleich gefordert, daß der Gegensatz selbst aus der Einheit methodisch abgeleitet, die Gesamtheit der Dinge als ein aus der Gottheit in geordneter Abfolge hervorgehendes und zu ihr zurückkehrendes Ganzes begriffen werde. Der dualistische Spiritualismus der platonischen Schule verbindet sich hier mit dem stoischen Monismus zur Erzeugung eines Neuen, so wenig auch die Urheber dieser Spekulation selbst etwas andres sein wollten als treue Schüler und Ausleger Platons [1]).

Als Stifter der neuplatonischen Schule wird Ammonios Sakkas bezeichnet, der erst Tagelöhner war (daher der Beiname *Σακκᾶς* = *σακκοφόρος*), später die platonische Philosophie in Alexandreia mit Auszeichnung lehrte und um 242 n. Chr. gestorben zu sein scheint, aber keine Schriften hinterlassen hatte. Indessen legen ihm nur unzuverlässige Berichte aus dem 5. Jahrhundert (Hierokles und wahrscheinlich aus ihm Nemesios) die Unterscheidungslehren des plotinischen Systems bei. An urkundlichen Nachrichten über seine Lehre fehlt es uns gänzlich; von seinen Schülern hatte Origenes (mit dem gleichnamigen christlichen Theologen, der Ammonios gleichfalls gehört haben soll, nicht zu verwechseln) die Gottheit, die Plotin über den *Νοῦς* hinausrückt, von diesem noch nicht unterschieden und auch ihre Unterscheidung von dem Weltschöpfer (s. S. 341) bestritten; ein zweiter von ihnen, Cassius Longinus, der bekannte Kritiker, Philologe und Philosoph [2]) (den Aurelian 273 hinrichten ließ), war mit Plotins Auffassung der platonischen Lehre gleichfalls nicht einverstanden und verteidigte gegen ihn den Satz, daß die Ideen außer dem (göttlichen) *Νοῦς* für sich existieren. Dies beweist, daß die Lehre des

---

[1]) [Zur Entstehung des Neuplatonismus vgl. W. W. Jäger, Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin 1914.]

[2]) [Die uns unter dem Titel *Διονυσίου ἢ Λογγίνου περὶ ὕψους* überlieferte Schrift rührt nicht von dem Neuplatoniker L. her; sie ist wahrscheinlich im Anfange des 1. Jahrhunderts n. Chr. verfaßt.]

Ammonios sich von der Plotins noch wesentlich unterschied, wenn sie ihr auch immerhin näher gekommen sein mag als die der früheren Platoniker[1]). Der wirkliche Begründer der neuplatonischen Schule war Plotinos. Dieser hervorragende Denker war 204/5 n. Chr. zu Lykopolis in Ägypten geboren, hatte 11 Jahre lang den Unterricht des Ammonios genossen, schloß sich dem Zuge des Kaisers Gordianus gegen die Perser an, um die Weisheit der Perser und Inder kennen zu lernen, und ging nach dem Mißglücken dieses Unternehmens nach Rom, (244/5). Hier begründete er, wegen seiner Selbstlosigkeit und Bescheidenheit ebenso wie wegen seiner edlen Gesinnung und Sittenreinheit allgemein verehrt und auch von dem Kaiser Gallienus und seiner Gemahlin Salonina hochgeschätzt, eine Schule, der er bis zu seinem Tode vorstand. Er starb 269/70 in Campanien. Seine hinterlassenen Schriften, mit deren Abfassung er im 50. Lebensjahre begann, gab Porphyrios, der auch eine uns noch erhaltene Beschreibung seines Lebens verfaßt hat, in sechs Enneaden, d. i. Gruppen von je neun inhaltlich zusammengehörigen Abhandlungen, heraus[2]). Nach

[1]) Vgl. Archiv f. Gesch. d. Phil. VII 295 ff.

[2]) Ausgaben von Marsilius Ficinus (1492, später wiederholt abgedruckt, zuletzt Basel 1580. 1615), Creuzer (Oxf. u. Par. 1855), A. Kirchhoff 1856, Volkmann (2 Bde. 1883 f.); übers. v. H. F. Müller (2 Bde. 1878/80) und v. Kiefer (1905). [Die Abhandlung *Πόθεν τὰ κακά* (Enn. I 8) ist kritisch herausg. und übersetzt von E. Schröder, Plotins Abhandlung *Πόθεν τὰ κακά* (Erlanger Diss. 1916) S. 81 ff. Vgl. zu dieser Schrift auch Thedinga im Hermes LIV (1919) S. 249 ff.; s. oben S. 341, 1.] Über Pl.s System: Kirchner, Philosophie d. Plot. 1854. A. Richter, Neuplaton. Studien (5 Hefte 1864/67). H. v. Kleist, Plotin. Studien 1883 und in mehreren andern Abhandlungen. E. v. Hartmann, Gesch. d. Metaphys. I (1899) 106—176. Drews, Pl. u. d. Unterg. d. antiken Weltanschauung 1907. Überweg-Prächter, Grundr. I [11] 620 ff. H. v. Arnim, Europ. Phil. d. Altert.[1] 271 ff. [H. F. Müller, Plotinos. Ein Charakterbild. Ztschr. Sokrates II (1914) S. 94 ff. Ders., Plotinische Studien I—V im Hermes XLVIII (1913) S. 408 ff. XLIX (1914) S. 70 ff. LI (1916) S. 97 ff. LII (1917) S. 57 ff. 77 ff. M. Wundt, Plotin u. die Romantik. Neue Jahrb. f. d. kl. Ph. 1915 S. 649 ff. Vgl. noch H. F. Müller, Dionysios, Proklos Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausg. von Cl. Bäumker, XX 3 f.) Münster i. W. 1918. — M. Wundt, Plotin. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus. Erstes Heft. Leipzig 1919.]

Plotin bezeichnen Jamblichos und die Schule von Athen die bedeutendsten Wendepunkte in der Geschichte des Neuplatonismus. Durch jenen wurde die Lehre ganz in den Dienst der positiven Religion gezogen, durch diese mit Hilfe der aristotelischen Philosophie zu einer mit logischer Meisterschaft ausgeführten formalistischen Scholastik umgebildet[1]).

§ 96. Das System Plotins. Die übersinnliche Welt.

Plotins System geht ähnlich wie das Philons von der Gottesidee aus und kommt in der Forderung der Einigung mit der Gottheit zum Abschluß. Zwischen diesen Polen liegt alles, was einerseits über den Hervorgang des abgeleiteten Seins aus der Gottheit, andrerseits über seine Rückkehr zur Gottheit gelehrt wird.

In seiner Fassung der Gottesidee treibt Plotin den Gedanken der Unendlichkeit und Überweltlichkeit Gottes auf die äußerste Spitze. Indem er voraussetzt, daß das Ursprüngliche außer dem Abgeleiteten, das Gedachte außer dem Denkenden, das Eine außer dem Vielen sein müsse, sieht

---

[1]) [Gegen diese Dreiteilung wendet sich, den Spuren Kirchners (s. Anm. 2 S. 354) folgend, Prächter, Richtungen u. Schulen im Neuplatonism. Genethliakon zu Ehren C. Roberts 1910 S. 103—156 mit sehr beachtenswerten Gründen und gelangt selbst zu einer Einteilung des Neuplatonismus in folgende vier Richtungen: 1. Der Grundzug des Systems, Plotin und Porphyrios. 2. Die spekulative Richtung der syrischen Schule, in der die Metaphysik durch Jamblichos vermittelst eines exegetischen Verfahrens ihre höchste Ausbildung erreicht; die athenische Schule hat dieses Verfahren einfach übernommen und bewegt sich hauptsächlich nur in den von Jambl. vorgezeichneten Bahnen. 3. Die von der syrischen Schule sich abzweigende religiös-theurgische Richtung der pergamenischen Schule (Aidesios, Chrysanthios, Eusebios, Maximos, Julian u. a.). 4. Die gelehrte Richtung der alexandrinischen Schule (Hypatia, Hierokles, Ammonios, Asklepiodot, Olympiodor, Philoponos u. a.) sowie der Neuplatoniker des Westens (Macrobius, Chalcidius, Boëthius). In Überwegs Grundriß[11] S. 617 unterscheidet Prächter jetzt drei Richtungen, die sich auf sechs Schulen oder Gruppen verteilen: I. Die metaphysisch-spekulative Richtung: Schule des Plotinos, syrische Schule des Jamblichos, athenische Schule des Plutarchos. II. Die religiös-theurgische Richtung in der pergamenischen Schule des Aidesios. III. Die gelehrte Richtung, vertreten in der alexandrinischen Schule der Hypatia und in den Neuplatonikern des lateinischen Westens: Chalcidius u. a.]

er sich genötigt, den letzten Grund alles Wirklichen und Erkennbaren schlechthin über alles Sein und Erkennen hinauszurücken. Das Urwesen (τὸ πρῶτον) ist ohne Grenze, Gestalt und Bestimmung, das Unbegrenzte oder Unendliche (ἄπειρον); nicht bloß keine körperliche, sondern auch keine geistige Eigenschaft, weder Denken noch Wollen noch Tätigkeit kann ihm beigelegt werden. Denn alles Denken hat den Unterschied des Denkenden vom Denken und vom Gedachten, alles Wollen den Unterschied des Wesens und der Tätigkeit, also eine Vielheit in sich, alle Tätigkeit richtet sich auf ein andres; das Erste aber muß eine in sich geschlossene Einheit sein. Um ferner zu denken oder zu wollen oder tätig zu sein, muß man dessen bedürfen, worauf die Tätigkeit geht; die Gottheit aber bedarf keines andern. Sie bedarf aber auch ihrer selbst nicht und kann sich nicht von sich selbst unterscheiden; wir können ihr daher kein Selbstbewußtsein zuschreiben. So tritt die von Karneades (S. 295) vorbereitete Leugnung der Persönlichkeit Gottes hier zuerst mit grundsätzlicher Entschiedenheit auf. Es läßt sich demnach der Gottheit überhaupt keine bestimmte Eigenschaft beilegen: sie ist das, was über alles Sein und alles Denken hinaus liegt. Zu ihrer positiven Bezeichnung würden sich die Begriffe des Einen und des Guten noch am ehesten eignen; aber doch sind auch sie unzureichend; denn jener drückt nur die Verneinung der Vielheit aus, dieser nur eine Wirkung auf andres. Die Gottheit ist zwar der Grund, auf den wir alles Sein, die Kraft, auf die wir alle Wirkungen zurückführen müssen; aber von ihrem Wesen können wir nichts wissen, als daß es von allem Endlichen und uns Bekannten durchaus verschieden ist: die Gottheit ist das absolute Eins.

Sofern nun die Gottheit die Urkraft ist, muß sie alles hervorbringen; da sie aber ihrem Wesen nach über alles erhaben ist und keines andern bedarf, kann sie sich weder substantiell an ein andres mitteilen noch die Erzeugung des andern sich zum Zweck setzen; jene Hervorbringung darf weder (mit den Stoikern) als eine Verteilung des göttlichen

Wesens, sein teilweises Übergehen in das Abgeleitete, noch darf sie als ein Willensakt gedacht werden. Allein diese Bestimmungen in einem klaren und widerspruchslosen Begriff zu vereinigen, will Plotin nicht gelingen; er hilft sich daher mit Bildern: das Erste, sagt er, fließe wegen seiner Vollkommenheit gleichsam über, strahle andres von sich aus usw. Der Hervorgang des Abgeleiteten aus dem Urwesen soll naturnotwendig, aber für dieses selbst in keiner Weise Bedürfnis, mit keiner Veränderung in ihm selbst verbunden sein. Das Abgeleitete hängt daher zwar durchaus an dem, aus dem es entsprungen ist, und strebt ihm zu, es hat kein Sein, das nicht von jenem in ihm gewirkt wäre, es ist von ihm erfüllt und getragen, hat seinen Bestand nur daran, daß es von ihm hervorgebracht wird; aber das Hervorbringende bleibt seinerseits ungeteilt in sich und außer dem Hervorgebrachten, und Plotins System kann insofern weniger ein Emanationssystem als ein System des dynamischen Pantheismus genannt werden. Weil nun das Frühere seinem Wesen nach außer dem Späteren bleibt, ist dieses notwendig unvollkommener als jenes, seine bloße Abschattung und Abspiegelung; und indem sich dieses Verhältnis bei jeder neuen Erzeugung wiederholt, jedem seine Teilnahme an dem Höheren durch seine nächste Ursache vermittelt ist, bildet die Gesamtheit der von dem Urwesen abstammenden Wesen eine Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit, und diese Abnahme setzt sich so lange fort, bis am Ende das Sein sich zum Nichtsein, das Licht zur Finsternis abschwächt.

Das erste Erzeugnis des Wesens ist der *Νοῦς*, das Denken, das zugleich das höchste Sein ist, wie ja schon Plotins Vorgänger das wahrhaft Seiende, die Ideen, in das göttliche Denken verlegt hatten, während Platon dem Seienden Vernunft und Denken zuschrieb. Plotin war zu dem „Ersten“ gekommen, indem er über alles Sein und Denken hinausging; im Herabsteigen von jenem müssen diese die nächste Stelle nach ihm einnehmen. Das Denken des *Νοῦς* ist nicht diskursives, sondern zeitloses, in jedem Augenblick vollendetes,

anschauendes Denken; seinen Gegenstand bildet teils das Erste (von dem aber freilich auch dieses vollkommenste Denken kein vollkommenes, durchaus einheitliches Bild gewinnen soll), teils, wie beim aristotelischen *Νοῦς*, es selbst als das Gedachte, das Seiende; dem dagegen, was unter ihm ist, wendet es sich nicht zu. Sofern der *Νοῦς* das höchste Sein ist, kommen ihm die fünf Kategorien des Intelligibeln zu, die Plotin Platons „Sophistes" entnommen hat: Sein, Bewegung, Beharren (*στάσις*), Identität und Unterschied. Die späteren Neuplatoniker jedoch, seit Porphyrios, ließen diese Kategorien des Intelligibeln fallen und begnügten sich mit den zehn aristotelischen Kategorien (S. 201), gegen die Plotin ebenso wie gegen die vier stoischen (S. 257) manche Einwürfe erhoben hatte, und die er nur für die Erscheinungswelt gelten ließ [1]). Das Gemeinsame, das durch die Kategorien näher bestimmt wird, nennt Plotin das Unbegrenzte oder die intelligible Materie. In ihm liegt der Grund der Vielheit, die der *Νοῦς* im Unterschied vom Ersten in sich hat, und vermöge deren er sich in die übersinnlichen Zahlen, die Ideen, auseinanderlegt, von denen nicht allein jeder Gattung, sondern auch jedem Einzelwesen eine als das Urbild seiner individuellen Eigentümlichkeit entsprechen soll. Diese Ideen werden aber zugleich in einer bei Plotin noch beliebteren Darstellungsform mit Philon (S. 348 f.) als wirkende Kräfte oder Geister (*νοῖ, νοεραὶ δυράμεις*) gefaßt. Und da sie nun nicht außereinander sind, sondern ineinander, ohne sich jedoch deshalb zu vermischen, schließen sie sich auch wieder zur Einheit der intelligiblen Welt (*κόσμος νοητός*), des platonischen *αὐτοζῷον*, zusammen, die als das Reich der Ideen auch das der Schönheit, das Urschöne ist, in dessen Nachbildung jede andre Schönheit besteht.

Aus der Vollkommenheit des *Νοῦς* folgt nun von selbst, daß er gleichfalls ein andres aus sich erzeugen muß, und

---

[1]) [S. besonders Enn. VI 1—3, wo die Kategorien des Sinnlichen auf fünf: *οὐσία, πρός τι, ποσόν, ποιόν* und *κίνησις*, zurückgeführt werden. Näheres über die Kategorienlehre bei Drews a. a. O. 158 ff.]

dieses sein Erzeugnis ist die Seele. Auch sie gehört noch zu der göttlichen übersinnlichen Welt: sie hat die Ideen in sich und ist selbst Zahl und Idee; sie ist als Erscheinung des *Νοῦς* Leben und Tätigkeit, und sie führt wie jener ein ewiges, zeitloses Leben. Aber sie steht bereits an der Grenze jener Welt: an sich selbst unteilbar und unkörperlich, neigt sie sich doch zugleich zum Teilbaren und Körperlichen, für das sie ihrer Natur nach sorgt und ihm die vom *Νοῦς* ausgehenden Wirkungen vermittelt. Sie ist deshalb auch nicht so eigenartig wie der *Νοῦς*. Die erste Seele oder die Weltseele ist nicht bloß ihrem Wesen nach außer der Körperwelt, sondern sie wirkt auf diese auch nicht unmittelbar ein; und wenn ihr Plotin auch Selbstbewußtsein zuschreibt[1]), findet er doch die Wahrnehmung, Erinnerung und Reflexion ihrer nicht würdig. Diese erste Seele strahlt aber eine zweite von sich aus, die Plotin die Natur nennt, und erst sie ist mit dem Leibe der Welt ebenso verbunden wie unsre Seele mit unserm Leibe. Die Weltseele erzeugt und umfaßt aber eine Vielheit besonderer Seelen, die in ihr als ihrem Ursprunge verknüpft sind und sich von ihr in die einzelnen Teile der Welt erstrecken. Mit diesen Teilseelen ist die untere Grenze der übersinnlichen Welt erreicht; steigt die göttliche Kraft noch weiter herab, so entsteht als ihre unvollkommenste Erscheinung die Materie.

---

[1]) [S. jedoch Drews 139, wo der ersten Weltseele Plotins mit der Reflexion auch jedes Selbstbewußtsein abgesprochen wird. Ebd. 141 ff. wird die Natur als „unvernünftige, gleichsam blinde Energie“ der Weltseele von dieser, auch von ihrer niederen Art, unterschieden. Über die Schwierigkeiten, die sich einer klaren Bestimmung des Begriffs „Natur“ und seines Verhältnisses zur Weltseele bei Pl. entgegenstellen, s. Windelband-Bonhöffer[3] 329, 3, über die Verdienste Pl.s um die genauere Feststellung der Begriffe des Bewußtseins und Selbstbewußtseins ebd. 328, 1. An der letztgenannten Stelle wird aber zugleich darauf hingewiesen, daß diese Begriffe bereits bei den Stoikern, besonders bei Epiktet hervortreten. Das Höchste freilich ist dem Pl., wie Bonh. hinzufügt, nicht die Bewußtheit, sondern das Unbewußte gewesen (vgl. u. S. 363 und Drews 95 ff.). So erklärt sich auch die hohe Wertschätzung seiner Lehre bei Ed. v. Hartmann (vgl. S. 354, 1. 366, 1).]

§ 97. Plotins Lehre von der Erscheinungswelt.

In seiner Ansicht von der Erscheinungswelt und ihren Gründen schließt sich Plotin zunächst an Platon an. Die Sinnenwelt ist, im Gegensatz zu der übersinnlichen, das Gebiet des geteilten und veränderlichen, der Naturnotwendigkeit, dem Raum- und Zeitverhältnis unterworfenen, der wahren Wirklichkeit entbehrenden Seins. Der Grund davon kann nur in der Materie liegen, die wir als das allgemeine Substrat alles Werdens und aller Veränderung voraussetzen müssen. Sie ist, wie sie schon Platon und Aristoteles beschrieben, das Form- und Bestimmungslose, das Schattenbild und die bloße Möglichkeit des Seins, das Nichtseiende, die Beraubung, die Penia. Sie ist aber auch — und darin geht Plotin über Platon hinaus — das Böse, ja das Urböse, und sie ist dies eben, weil sie das Nichtseiende ist; denn alles Böse wird von Plotin auf einen Mangel, ein Nichtsein zurückgeführt; aus ihr stammt das Böse in der Körperwelt und aus dem Leibe das in der Seele. Trotzdem ist sie aber notwendig: das Licht mußte schließlich in der weitesten Entfernung von seinem Ursprung zur Finsternis, der Geist zur Materie werden, die Seele das Körperliche als ihren Ort hervorbringen. Indem die Seele das, was unter ihr ist, erleuchtet und gestaltet, tritt sie zu diesem in Beziehung; indem sie das Übersinnliche in die Materie überträgt, die es nur stufenweise zu fassen vermag, erzeugt sie die Zeit als die allgemeine Form ihres eigenen und des Weltlebens. Diese Tätigkeit der Seele (oder der Natur, vgl. S. 359) ist indessen nicht ein Wollen, sondern ein bewußtloses Schaffen, eine notwendige Folge ihres Wesens, und eben deshalb ist die Welt ohne Anfang und Ende, wie Plotin mit Aristoteles (s. S. 213) lehrt, während er zugleich nach stoischem Vorgang eine periodische Wiederkehr derselben Weltzustände annimmt. So notwendig aber jene Tätigkeit ist, so ist sie doch immer ein Herabsinken der Seele in die Materie, und sie wird deshalb auch als ihr Fall bezeichnet.

Sofern nun diese Welt eine materielle ist, wird sie von Plotin als ein schattenhaftes Abbild der wahrhaft wirklichen, übersinnlichen betrachtet. Da es aber doch die Seele ist, die sie schafft und ihr die Züge ihres Urbilds aufdrückt, ist alles in ihr nach Zahlen und Ideen geordnet, durch die schöpferischen Begriffe (die *λόγοι σπερματικοί*, vgl. S. 260), die das Wesen der Dinge sind, gebildet. Sie ist daher so schön und vollkommen, wie dies eine materielle Welt überhaupt sein kann. Die Naturverachtung der christlichen Gnostiker wird von Plotin noch mit dem vollen Natursinn des Griechen zurückgewiesen [1]), und wenn er eine auf Absicht und Willen beruhende und auf das Einzelne gerichtete Fürsorge der Götter für die Welt allerdings nicht kennt, der Begriff der Vorsehung vielmehr bei ihm nur die natürliche Einwirkung des Höheren auf das Niedrigere bezeichnet, so wird doch der Vorsehungsglaube als solcher von ihm, im Anschluß an die platonische und stoische Theodizee [2]), um so erfolgreicher verteidigt, da seine Ansichten über die Willensfreiheit und die jenseitige Vergeltung ihn in den Stand setzen, gerade die Übel, die der stoischen Theodizee am meisten zu schaffen gemacht hatten, anderweitig zurechtzulegen. An die Stoiker (vgl. S. 261) knüpft Plotin auch mit seiner Lehre von der „Sympathie aller Dinge“ an [3]); aber während jene mit dieser Sympathie nur den natürlichen Kausalzusammenhang bezeichnet hatten, bedeutet sie bei Plotin eine Wirkung in die Ferne, welche darauf beruht, daß bei der durchgängigen Lebendigkeit und Beseeltheit der Welt alles, was

---

[1]) [Dieses auf Enn. II 9 sich stützende Urteil Zellers bedarf einer Einschränkung. Plotins Verachtung der Körperlichkeit ging so weit, daß er nach dem Zeugnis seines Schülers Porphyrios (Vita Plot. 1) sich schämte, im Leibe zu sein. Vgl. unten S. 364. Und Enn. I 8 wird die Materie geradezu als Ursache der *κακά* bezeichnet; s. Schröder in der S. 354, 2 angeführten Schrift.]

[2]) [Plotins Theodizee bezeichnet Drews 196 als die großartigste und ausführlichste, die wir aus dem Altertum besitzen.]

[3]) [Und zwar kommt hier besonders Poseidonios in Betracht; s. W. Jäger in der S. 353, 1 angeführten Schrift.]

einem ihrer Teile widerfährt, von dem Ganzen und infolgedessen auch von allan andern Teilen empfunden wird.

Im Weltganzen ist es der Himmel, in den die Seele sich zuerst ergießt, dem daher auch die reinste und edelste Seele innewohnt, nächst ihm die Gestirne, die auch von Plotin als die sichtbaren Götter gepriesen werden. Über Wandelbarkeit und Zeitleben erhaben und deshalb weder der Erinnerung noch des willkürlichen Handelns noch einer Vorstellung dessen, was unter ihnen ist, fähig, bestimmen sie dieses mit jener Naturnotwendigkeit, die im Zusammenhang und in der Sympathie des Universums begründet ist; die Astrologie dagegen und die ihr zugrunde liegende Vorstellung von einem willkürlichen Eingreifen der Gestirne in den Weltlauf wird von Plotin entschieden bestritten und die astrologische Vorbedeutung auf das Erkennen zukünftiger Ereignisse aus ihren natürlichen Vorzeichen beschränkt. Der Raum zwischen den Gestirnen und der Erde ist der Wohnplatz aller Dämonen; Plotin teilt die Vorstellungen der platonischen Schule über diese Wesen, wiewohl er sie auch wieder, wie in seiner Lehre vom Eros, psychologisch umdeutet.

Von den irdischen Wesen hat nur der Mensch für unsern Philosophen ein selbständiges Interesse; und wenn auch seine Anthropologie in ihren Grundzügen nur eine Wiederholung der platonischen ist, bringt sie doch im weiteren neben Aristotelischem auch manches Eigenartige und manche Beweise einer feinen, besonders auch das Gefühlsleben betreffenden Beobachtung. Er schildert eingehender und in dogmatischerem Ton als Platon das Leben, das die Seele in der übersinnlichen Welt führte, in der sie wie die Seelen der Götter keinem Wechsel und keiner Zeit unterworfen, ohne Erinnerung, Selbstbewußtsein und Reflexion, den *Νοῦς* und das Seiende und das Urwesen in sich selbst unmittelbar anschaute. Er betrachtet ihr Herabsteigen in einen Körper (bei dem sie sich zuerst im Himmel mit einem ätherischen Leib umkleiden soll) zugleich als eine Naturnotwendigkeit und als eine Schuld, sofern sie durch einen unwiderstehlichen

inneren Drang in den ihrer Beschaffenheit entsprechenden Körper herabgezogen wurde[1]). Er findet das eigentliche Wesen des Menschen in seiner höheren Natur, zu der aber durch ihre Verbindung mit dem Leibe ein zweites Ich, eine niedrigere Seele hinzukam, die zwar an jener hängt, aber von ihr in den Leib hinabreicht. Er führt das Verhältnis der Seele zu ihrem Leibe mit Aristoteles auf das der wirkenden Kraft zu ihrem Werkzeug zurück und erklärt es hieraus, daß sie ihn unräumlich umfasse, daß sie allen seinen Teilen innewohne, ohne sich selbst zu teilen oder mit ihm zu vermischen, daß sie alles, was in ihm vorgeht, wahrnehme und miterlebe, ohne doch selbst dadurch eine Veränderung zu erleiden. Er sucht die leidenden Seelenzustände und die auf das Sinnliche bezüglichen Seelentätigkeiten als Vorgänge zu begreifen, die sich teils in dem Leibe, teils in ihm und der niederen Seele gemeinsam vollziehen und von der höheren bloß wahrgenommen werden. Er läßt andrerseits den *Νοῦς* und die höhere Seele zunächst unbewußt wirken und dieses ihr Wirken erst durch Reflexion und Abspiegelung zu einem bewußten werden. Er verteidigt die Willensfreiheit gegen den stoischen und jeden andern Fatalismus aufs entschiedenste, geht aber dabei nicht sehr tief und wiederholt auch seinerseits die Behauptung, das Böse sei unfreiwillig. Mit der Vorsehung wird die Freiheit durch die Bemerkung vereinigt: die Tugend sei frei, aber ihre Werke seien in den Weltzusammenhang verflochten[2]). Plotin wiederholt ferner die

---

[1]) [Über diese Schuld der Seele vgl. Drews a. a. O. 207 ff.]

[2]) [Nach Drews a. a. O. 236 ff. erscheint Pl.s Behandlung des Freiheitsproblems doch nicht als so oberflächlich und widerspruchsvoll wie in Zellers Darstellung. Pl. faßt die menschliche Freiheit durchaus als sittliche Autonomie auf. Ihrem Wesen nach ist die Seele absolut frei; in den Körper herabgezogen, verliert sie ihre unmittelbare Freiheit, vermag aber auch so noch in ihrem vernünftigen Teile zur Herrschaft über die äußeren Umstände zu gelangen. Das rechte Handeln entspringt unserm wahren Wesen und ist daher frei, insofern unsre individuelle Vernunft im Einklang mit der Gesamtvernunft steht. Dagegen handelt der Mensch, wenn er sündigt, aus bloßer Naturnotwendigkeit und ist daher unfrei.]

platonischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die aber doch dadurch wieder in Frage gestellt wird, daß die Seelen in der übersinnlichen Welt sich des Erdenlebens nicht erinnern sollen. Die Seelenwanderung dehnt er bis zur Einkehr in Pflanzenleiber aus, und die Vergeltung, zu der sie führt, macht er zu einer bis ins einzelste sich erstreckenden Wiedervergeltung nach dem *ius talionis*.

§ 98. Plotins Lehre von der Erhebung in die übersinnliche Welt.

Da die Seele ihrem Wesen nach einer höheren Welt angehört, kann auch ihre höchste Aufgabe nur die sein, daß sie ausschließlich in dieser Welt lebe und sich von jeder Neigung zum Sinnlichen befreie. Die Glückseligkeit besteht nach Plotin in dem vollkommenen Leben, und dieses besteht im Denken; von den äußeren Zuständen dagegen ist sie seiner Ansicht nach so unabhängig, daß sich kein Stoiker hierüber entschiedener aussprechen könnte. Ihre erste Bedingung ist die Lossagung vom Leibe und von allem, was mit ihm zusammenhängt, die Reinigung (κάθαρσις); aus dieser folgt von selbst, daß die Seele, durch nichts Fremdartiges gehemmt, sich der ihr eigentümlichen Tätigkeit überläßt: die Katharsis schließt alle Tugenden in sich. Daß sich diese Lossagung von der Sinnlichkeit durch ein asketisches Leben betätige, wird von Plotin trotz der Enthaltungen, die er sich selbst auferlegte und auch an andern belobte, noch nicht allgemein verlangt; und in seinen Ausführungen über den Eros erkennt er mit Platon an, daß auch die sinnliche Schönheit uns zur unsinnlichen führen könne. Aber seine ganze Ethik ist von der Ansicht beherrscht, daß für die Seele ihre Verbindung mit dem Leibe der Grund alles Übels sei, und daß jede Tätigkeit um so höheren Wert habe, je weniger sie uns mit der Sinnenwelt in Berührung bringt. Die praktische und politische Tätigkeit ist zwar unentbehrlich, und der Tugendhafte wird sich ihr nicht entziehen, aber sie verwickelt uns zu tief in die Außenwelt, sie macht uns von

andern abhängig; die ethischen und politischen Tugenden sind nur ein unvollkommener Ersatz der theoretischen. Auch diese sind aber von sehr ungleichem Wert. Die sinnliche Wahrnehmung zeigt uns nur dunkle Spuren der Wahrheit. Weit höher steht das vermittelte Denken (*διάνοια, λογισμός*) und seine kunstmäßige Übung, die Dialektik. Sie hat es mit dem wahrhaft Wirklichen, den Ideen und dem Wesen der Dinge, zu tun. Aber dieses mittelbare Erkennen selbst setzt ein unmittelbares, die Selbstanschauung des denkenden Geistes voraus, die zugleich Anschauung des göttlichen *Νοῦς* ist. Doch auch sie genügt unserm Philosophen noch nicht. Sie führt uns zwar zum *Νοῦς*, aber nicht über ihn hinaus, und sie läßt den Unterschied des Anschauenden vom Angeschauten noch bestehen. Zum Höchsten gelangen wir erst dann, wenn wir bei vollkommener Vertiefung in uns selbst, auch über das Denken uns erhebend, im Zustand der Bewußtlosigkeit, der Entzückung (*ἔκστασις*), der Vereinfachung (*ἅπλωσις*), von dem göttlichen Lichte plötzlich erfüllt und mit dem Urwesen selbst so unmittelbar eins werden, daß jeder Unterschied zwischen ihm und uns verschwindet. Plotin ist mit diesem Zustande, der freilich immer nur ein vorübergehender sein kann, aus eigener Erfahrung wohl bekannt: viermal erreichte er in der Zeit, wo Porphyrios mit ihm verkehrte, dieses Ziel (Vita Plot. 23). Von seinen griechischen Vorgängern hat keiner ein solches Hinausgehen über das Denken verlangt, wie ja auch keiner die Gottheit über dieses hinausrückt; nur Philon ist ihm hierin vorangegangen.

Im Vergleich mit dieser geistigen Erhebung zur Gottheit hat die positive Religion für Plotin im ganzen doch nur eine untergeordnete Bedeutung. Er ist allerdings weit entfernt, sich ihr kritisch gegenüberzustellen. Sein System kennt ja außer der Gottheit im absoluten Sinn noch eine Menge höherer Wesen, die sich teils als sichtbare, teils als unsichtbare Götter betrachten ließen; er tadelt es ausdrücklich, wenn man ihnen (wie die Christen) die ihnen gebührende Ehre verweigere, und er deutet auf sie die Götter

der Mythologie und ihre Geschichte mit der herkömmlichen Willkür, ohne sich doch mit dieser Mythendeutung so eifrig zu befassen, wie dies manche von den Stoikern getan hatten. Er benutzt ferner seine Lehre von der Sympathie aller Dinge zu einer vermeintlich rationalen Begründung der Bilderverehrung, der Weissagung, des Gebets und der Magie, unter deren Begriff er schließlich jede Neigung und Abneigung, jede Wirkung des Äußeren auf das Innere stellt, so wenig er auch eine Wahrnehmung dessen, was auf der Erde geschicht, oder eine persönliche Einwirkung auf den Weltlauf mit der Natur der Götter vereinbar findet. Aber so gewiß er damit den Grund gelegt hat, auf dem seine Nachfolger bei ihrer Verteidigung und Systematisierung der Volksreligion fortbauten, so ist doch seine eigene Stellung zu dieser immer noch eine verhältnismäßig freie. Seinem idealen Sinn genügt für sein eigenes Bedürfnis der innere Gottesdienst des Philosophen: „Die Götter", sagt er bei Porph. Vita Plot. 10, als ihn Amelios in einen Tempel mitnehmen will, „müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen[1]."

---

[1]) [Zellers eingehende, objektive und gerecht abwägende Darstellung der Lehre Plotins, die, als der 3. Band der Phil. d. Gr. zuerst erschien (1852), einen gewaltigen Fortschritt in der Würdigung dieses bis dahin ungebührlich zurückgesetzten Philosophen bezeichnete, ist neuerdings durch Ed. v. Hartmann (s. S. 354, 2) und besonders durch Drews in mancher Beziehung ergänzt und vertieft worden. In dem schon mehrfach angeführten Werke des letzteren erscheint Pl. als ein wahrhaft großer und origineller Denker, als der größte Metaphysiker des Altertums, der die abstrakte Begrifflichkeit der Ideenwelt Platons mit konkreter Lebendigkeit im Sinne des Aristoteles durchdrungen und, über den Dualismus in der Lehre dieser beiden hinausschreitend, einen in sich geschlossenen spiritualistischen Monismus entwickelt hat. Die Einwirkung, die dieses System mit allen seinen Vorzügen und Schwächen auf das absterbende Heidentum wie auf das ihm feindliche Christentum und weiterhin auf die mittelalterliche Scholastik und die neuere Philosophie bewußt oder unbewußt, häufig auch unter Verwechslung mit dem echten Platonismus, ausgeübt hat, war, wie D. darlegt, ganz unermeßlich, teils befruchtend, teils verhängnisvoll. — Besonders eingehend behandelt D. (S. 290 ff.) auch Pl.s Lehre vom Schönen und vom Eros als dem Triebe zum Schönen, die Zeller nur ganz gelegentlich be-

§ 99. Plotins Schule; Porphyrios.

Unter Plotins Schülern zeigt sich Amelios in dem wenigen, was über ihn mitgeteilt wird, als ein unklarer Denker, ein Geistesverwandter und Bewunderer des Numenios. Ein weit hellerer Kopf ist der gelehrte Porphyrios (eigentlich: Malchos) aus Tyros oder vielleicht aus Batanea in Syrien, der, 232/3 geboren, erst Longin, dann Plotin zum Lehrer hatte und nach 301, vielleicht in Rom, starb [1]). Neben einigen platonischen Schriften hatte er auch mehrere aristotelische erklärt und namentlich der aristotelischen Logik seine Aufmerksamkeit zugewendet (seine Einleitung zu den Kategorien und die kleinere von seinen Erklärungen dieser Schrift sind noch vorhanden [2])); und dieses Studium des Aristoteles mußte ebenso wie Longins Einfluß das Streben nach Deutlichkeit der Begriffe und des Ausdruckes bei ihm befördern. Er betrachtet als seine Aufgabe die Darstellung und Erläuterung, nicht die Prüfung oder systematische Fortbildung der Lehre Plotins; und er hat auch wirklich alles getan, sie verständlich zu machen, und seine Schriften haben durch die Klarheit ihrer Darstellung vielen Beifall gefunden. In seinem Abriß der Metaphysik (*ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*) legt er das größte Gewicht auf die scharfe Unterscheidung des Geistigen und

---

rührt hat, und weist nach, daß er in seiner Ästhetik weit über Platon hinausgeht und den Höhepunkt des antiken Denkens erreicht hat. Vgl. auch Windelband-Bonhöffer[3] 330 f. u. Deussen, Phil. d. Gr. 500 f. Dies alles darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Neuplatonismus und so auch Plotin mit seinen scholastischen Abstraktionen und insbesondere mit seiner geringschätzigen Haltung gegenüber der Sinnenwelt im Grunde auf demselben Boden steht wie das von ihm bekämpfte Christentum, und daß er deshalb ein Symptom des Absterbens der antiken Kultur ist.]

[1]) [S. Bidez, Vie de Porphyre, 1913.]

[2]) [Beide v. Busse in d. Berl. Aristoteleskomm. IV herausgegeben (1887). Von den übrigen uns erhaltenen Schriften sind vier: Vit. Pyth. (vgl. o. S. 11), de antro nympharum, de abstinentia, ad Marcellam von Nauck hrsg. (2. Aufl. 1886). Die *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ* rec. Mommert (1907). Über P. als Biograph seines Lehrers und Herausgeber seiner Schriften s. S. 354 f.]

des Körperlichen, ohne im übrigen von Plotins Bestimmungen abzuweichen; im *Νοῦς* unterschied er das Sein, das Denken und das Leben, aber deshalb von drei Hypostasen des *Νοῦς* zu reden, wie dies Amelios von einer ähnlichen Unterscheidung aus getan hatte, würde er ohne Zweifel Bedenken getragen haben. In seiner Anthropologie, der er mehrere Schriften gewidmet hatte, tritt, soweit sie uns bekannt ist, namentlich das Bestreben hervor, die Einheit der Seele mit der Mehrheit ihrer Tätigkeiten und Kräfte zu vereinigen. Die Seele, sagt er, habe die Formen (*λόγοι*) aller Dinge in sich; je nachdem sich ihr Denken auf diesen oder jenen Gegenstand richte, nehme es die ihm entsprechende Gestalt an. Er will deshalb die Annahme verschiedener Teile der Seele nur im uneigentlichen Sinne gestatten. Ebenso soll die allgemeine Seele das Wesen der Einzelseelen ausmachen, ohne sich an sie zu verteilen. Die Verbindung der Seele mit dem Leibe soll eine vollkommene Vereinigung, doch ohne Vermischung oder Veränderung sein. Den Tieren legt Porphyrios Vernunft bei, will aber die Seelenwanderung nicht auf Tierleiber ausdehnen und die Menschenseelen sich andrerseits auch nicht zu übermenschlicher Natur erheben lassen; doch stellt er auch den geläuterten Seelen eine gänzliche Ablösung von den vernunftlosen Kräften in Aussicht, bei der aber freilich mit der Begierde auch die Erinnerung an das Erdenleben erlöschen soll. Die Hauptaufgabe der Philosophie liegt aber für unsern Philosophen in ihrer praktischen Wirkung, in der „Rettung der Seele", und hier ist ihm das Wichtigste jene Reinigung, jene Ablösung der Seele vom Leibe, die in seiner Ethik noch stärker betont wird als bei Plotin, wiewohl die reinigende Tugend an sich zwar über der praktischen, aber unter der theoretischen und der paradigmatischen (dem *Νοῦς* als solchem zukommenden) stehen soll. Für diese Reinigung verlangt er entschiedener als Plotin gewisse asketische Übungen: die Enthaltung von Fleischspeisen, für die er in einer eigenen Schrift (*π. ἀποχῆς ἐμψύχων* oder de abstinentia; s. S. 367, 2) streitet, die

Ehelosigkeit, die Meidung von Schauspielen und ähnlichen Belustigungen; und für den Kampf mit der Sinnlichkeit ist ihm die Unterstützung der positiven Religion in höherem Grade Bedürfnis als einem Plotin. Auch er weiß sich allerdings mit vielem in dem Glauben und dem Kultus seiner Zeit nicht zu befreunden: er erkennt an, daß frommes Leben und heilige Gedanken der beste, der übersinnlichen Götter allein würdige Gottesdienst seien; und in dem merkwürdigen Briefe an den ägyptischen Priester Anebon erhebt er gegen die herrschenden Vorstellungen über die Götter, die Dämonen, die Weissagung, die Opfer, die Theurgie, die Astrologie so eingreifende Zweifel, daß man glauben sollte, er hätte allen diesen Dingen den Rücken kehren müssen. Dies ist jedoch nicht seine Meinung. Wir müssen uns, wie er sagt, durch die natürlichen Zwischenstufen — die Dämonen, die sichtbaren Götter, die Seele und den *Νοῦς* — zum Ersten erheben; und von diesem Standpunkte aus bietet ihm namentlich seine Dämonologie, die von allem Aberglauben seiner Zeit und seiner Schule erfüllt ist, die Mittel, die Religion seines Volkes, als deren Vorkämpfer er in seinen 15 Büchern gegen die Christen[1]) auftrat, auch gegen seine eigenen Zweifel in Schutz zu nehmen. Einesteils nämlich glaubt er, diese Religion sei von bösen Dämonen verfälscht worden, so daß ihre Reinigung von dem, was ihm darin zum Anstoß gereicht, nur eine Wiederherstellung ihres ursprünglichen Wesens sein soll. Andrerseits aber weiß er alle wesentlichen Bestandteile

---

[1]) [Diese Schrift wurde 435 auf Befehl des Kaisers Theodosius II. verbrannt. Vgl. über sie A. Harnack, Porph. „Gegen die Christen" 15 B., Zeugnisse, Fragmente und Referate. Abh. d. Berliner Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. 1916. Ders., Kritik des Neuen Testaments von einem griech. Philosophen des 3. Jahrhunderts (Texte und Untersuchungen. Herausg. von Harnack und Schmidt 37, 4. 1911), erblickt in der im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltenen Streitschrift ein Exzerpt aus der Schrift des Porphyrios. Porphyrios' Verhältnis zum Christentum betrifft auch die Abhandlung von P. Corssen, Paulus und Porphyrios. Zeitschr. Sokrates VII (1919) S. 18 ff.]

der Volksreligion vor der Vernunft zu rechtfertigen. Die Mythen sind allegorische Darstellungen philosophischer Wahrheiten, die Götterbilder und die heiligen Tiere Symbole des Übersinnlichen, die Weissagung eine Deutung natürlicher Vorzeichen, die auch wohl durch Dämonen und Tierseelen vermittelt wird, die Magie und die Theurgie eine Einwirkung auf die niedrigeren Seelen- und Naturkräfte und die Dämonen; und auch solches, was der Philosoph an sich mißbilligt, wie die blutigen Opfer, gestattet er der öffentlichen Gottesverehrung als ein Mittel zur Beschwichtigung unreiner Geister. Nur die Privatreligion des Philosophen soll davon frei bleiben.

§ 100. Iamblichos und seine Schule.

Was bei Porphyrios meist nur ein Zugeständnis an die überlieferte Glaubensform war, tritt bei seinem Schüler Iamblichos (aus Chalkis, gest. um 330) in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit; gerade deshalb aber wurde er von seinen Schülern und von den späteren Neuplatonikern vergöttert (*θεῖος* ist sein stehendes Beiwort). Iamblichos gehörte nicht bloß seiner Abstammung nach Syrien an, sondern er scheint auch sein Leben hier zugebracht zu haben, und ebenso machen sich in seiner Philosophie die orientalischen Einflüsse sehr fühlbar. Er war zwar immerhin ein kenntnisreicher Gelehrter, ein Erklärer platonischer und aristotelischer Werke und ein fruchtbarer Schriftsteller (erhalten sind außer vielen weiteren Bruchstücken fünf Bücher seiner *συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων*) [1]). Aber er ist weit mehr spekulativer Theologe als Philosoph; und die theologische Überlieferung schöpft er, kritiklos, wie er ist, mit Vorliebe aus den trübsten und spätesten Quellen [2]). Gegen die Mängel des

---

[1]) [Das erste von diesen ist die Lebensbeschreibung des Pythagoras (s. S. 11), hrsg. von Nauck 1884. Von den übrigen Schriften sind zu nennen: *λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν* (ed. Pistelli 1888); *τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς* (ed. Ast 1817); *περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγή* (ed. Pistelli 1894).]

[2]) [Im Gegensatz zu Zeller betont Prächter in Überwegs Grundriß [11]

irdischen Daseins, den Druck der Naturnotwendigkeit weiß er nur bei den Göttern Hilfe zu finden; seinem phantastischen Denken verdichtet sich jedes Begriffsmoment zu einer eigenen Hypostase: sein Glaubensbedürfnis weiß sich mit Vervielfältigung des Göttlichen nicht genug zu tun. Nach dem Grundsatze, daß zwischen jede Einheit und das, dem sie sich mitteilt, ein Vermittelndes treten müsse, spaltete er zunächst das eine Urwesen Plotins in zwei, von denen das erste jenseits aller Gegensätze liegen und durchaus unaussprechlich sein, das zweite dagegen dem Einen und Guten Plotins (S. 356) entsprechen sollte. Ebenso zerlegte er Plotins *Νοῦς* in eine intelligible (*νοητός*) und eine intellektuelle (*νοερός*) Welt; die intelligible trotz ihrer Einheit, die jede Vielheit von sich ausschließen sollte, in eine Dreiheit, die sich abermals zu drei Triaden erweiterte; die intellektuelle ebenfalls in drei Triaden, von denen ihm die letzte, wie es scheint, auch wieder zur Hebdomas wurde. Zum Intelligibeln sollten die Urbilder gehören, zum Intellektuellen die Ideen. Aus der ersten Seele ließ Iamblichos noch zwei weitere hervorgehen, von denen er aber den zu ihnen gehörigen *Νοῦς* und zwar gleichfalls in doppelter Gestalt abtrennte. Diesen überweltlichen Göttern zunächst stehen die innerweltlichen in drei Klassen: 12 himmlische Götter, die sich weiter zu 36 und dann zu 360 vervielfältigen; 72 Ordnungen von unterhimmlischen und 42 von Naturgöttern (die Zahlen scheinen teilweise aus astrologischen Systemen zu stammen). Auf sie folgen dann noch Engel, Dämonen und Heroen. Auf diese metaphysischen Wesen wurden die Götter des Volkes mit der herkömmlichen synkretistischen Willkür gedeutet, und in ähnlicher Weise wurden

---

S. 641 f., daß das Hauptverdienst des Iamblichos, vom Standpunkt des Neuplatonismus aus, darin bestehe, „für die Exegese platonischer Dialoge eine feste, den Bedürfnissen seiner Schule entgegenkommende Methode geschaffen zu haben". Denn der Neuplatonismus wollte nichts anderes als Platoninterpretation sein, so weit auch einzelne seiner Lehren vom echten Platonismus sich entfernten. Vgl. auch das Genethliakon für C. Robert, Berlin 1910, S. 128 ff.]

die Bilderverehrung, die Theurgie und die Mantik mit Gründen verteidigt, in denen sich der irrationalste Wunderglaube mit dem Wunsche, das Wunder doch auch wieder als etwas Rationales erscheinen zu lassen, widerspruchsvoll verbindet. An diese theologische Spekulation schließt sich bei Iamblichos die Zahlenspekulation an, der er nach neupythagoreischem Vorgang weit höheren Wert beilegt als der wissenschaftlichen Mathematik, so hoch er diese auch preist. In seiner Kosmologie sind neben der Lehre von der Ewigkeit der Welt, die er mit seiner ganzen Schule teilt, das Bemerkenswerteste seine Bestimmungen über die Natur oder das Schicksal (εἱμαρμένη), sofern er dieses als eine den Menschen bedrückende Macht schildert, aus deren Banden er nur durch das Eingreifen der Götter gelöst werden könne. In seiner Psychologie tritt noch mehr als bei Porphyrios das Bestreben hervor, der Seele ihre Mittelstellung zwischen den über- und untermenschlichen Wesen zu wahren, wie er denn auch mit Porphyrios einen Übergang von Menschenseelen in Tierleiber bestritt, und dies um so mehr, da er den Tieren nicht, wie jener, Vernunft beilegte. Porphyrios' vier Klassen von Tugenden (s. S. 368) fügte er als fünfte und höchste „die einheitlichen“ (ἑνιαῖαι) oder „priesterlichen“ bei, durch die man sich zum Urwesen als solchem erhebe; aber als das Notwendigste erscheint doch auch bei ihm die Reinigung der Seele, durch die sie allein sich der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt und der Abhängigkeit von der Natur und dem Verhängnis entzieht[1]).

Die Denkweise, deren entschiedensten Vertreter wir in Iamblichos kennen gelernt haben, beherrscht von da an die neuplatonische Schule. Ganz in seinem Geiste werden in der ihm selbst beigelegten Schrift von den Mysterien[2]), wahr-

---

[1]) [Über die von Iambl. beobachtete Methode der allegorischen Interpretation s. Prächter, Gött. Gel. Anz. 1905 S. 529 ff.]

[2]) [Hrsg. v. Parthey 1857. — Gegen Meiners' und Zellers Ansicht, daß die Schrift nicht von Iambl. stammen könne, macht es Rasche, De

scheinlich von einem seiner unmittelbaren Schüler, das Opferwesen, die Mantik, die Theurgie usw. gegen Porphyrios (s. S. 369) mit Geschick und Gewandtheit auf Grund des Satzes verteidigt, daß man zu dem Höheren nur durch das Niedrigere gelange, und daß wenigstens der Mensch wegen seiner sinnlichen Natur diese materiellen Vermittlungen nicht entbehren könne. Zugleich wird aber nachdrücklich eingeschärft, daß uns nur die göttliche Offenbarung über die Mittel belehren könne, durch die wir mit der Gottheit in Verbindung treten, und daß deshalb die Priester als die Träger dieser Offenbarung weit höher stehen als die Philosophen. — Unter den Schülern des Iamblichos, deren Namen uns bekannt sind, scheint Theodoros von Asine, der auch noch Porphyrios gehört hatte, der bedeutendste gewesen zu sein. In den Mitteilungen über ihn, die wir fast ausschließlich Proklos verdanken, erscheint er als ein Vorgänger dieses in dem Versuche, eine dreigliedrige Ordnung durch alle Teile der übersinnlichen Welt durchzuführen. Auf das Urwesen, von dem er aber nicht, wie Iamblichos, eine zweite Einheit unterschied, ließ er drei Triaden folgen, in die er den *Νοῦς* zerlegte: eine intelligible, eine intellektuelle (Sein, Denken, Leben; vgl. S. 368) und eine demiurgische, die aber wieder drei Triaden umfassen sollte; dann drei Seelen, von denen die unterste die Weltseele oder das Verhängnis, ihr Leib die Natur ist. Was uns von seinen näheren Bestimmungen über diese Wesen bekannt ist, lautet sehr formalistisch und artet teilweise zu kindischer Spielerei aus. Von zwei weiteren Schülern des Iamblichos, Aidesios und Sopatros, wissen wir nur, daß jener ihm in der Leitung der Schule folgte und dieser unter Konstantin I. Einfluß bei Hofe gewann, aber schließlich hingerichtet wurde. Dexippos ist uns durch seine Erklärung der Kategorien bekannt, die jedoch ganz von Porphyrios und Iamblichos abhängig ist. Unter

---

Iamblicho libri qui inscribitur de mysteriis auctore 1911 in hohem Grade wahrscheinlich, daß Iambl. selbst die Schrift verfaßt hat.]

den Schülern des Aidesios verfolgte zwar Eusebios eine wissenschaftlichere Richtung; den größeren Einfluß hatte aber Maximos, dem seine Selbstüberhebung und seine theurgischen Künste am Ende (um 370) den Tod brachten. Er und sein Gesinnungsgenosse Chrysanthios, persönlich anspruchsloser und achtungswerter, gewannen den Kaiser Julianus für die Philosophie und die alten Götter; weiter gehören zu diesem Kreise Priskos, Sallustios, Eunapios (s. S. 11) und der berühmte Redner Libanios. Als Julian [1]) nach seiner Thronbesteigung (361) eine Wiederherstellung der hellenischen Religion unternahm, war es die neuplatonische Philosophie, die ihn dabei leitete. Aber der Versuch hätte mißlingen müssen, wenn ihm auch nicht der frühe Tod seines Urhebers (363) ein jähes Ende bereitet hätte. Julians Schriften, soweit sie philosophischen Inhalts sind, zeigen so wenig als seines Freundes Sallustios Buch über die Götter eine selbständige Fortsetzung der von Iamblichos entlehnten Sätze. Auch die edle und geistvolle Hypatia, die Tochter des Mathematikers Theon, die der platonischen Schule zu Alexandreia vorstand und diese zu hoher Blüte brachte, schließlich aber (415) auf Antrieb des Bischofs Kyrillos dem Fanatismus des christlichen Pöbels zum Opfer fiel, scheint die neuplatonische Lehre, nach den Schriften ihres Schülers, des Bischofs Synesios von Ptolemaïs (um 365—415), zu schließen, in der Gestalt vorgetragen zu haben, die ihr Iamblichos gegeben hatte [2]).

---

[1]) [Eine Übersicht über die Schriften Julians bei Überweg-Prächter, Grundr.[11] S. 645. Außerdem vgl. G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übersetzung der beiden Reden. Leipzig-Berlin 1907. J. Geffcken, Kaiser Julianus (Das Erbe der Alten. Herausg. von O. Crusius, O. Immisch, Th. Zielinski VIII) 1914. — Ders., Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner. Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1908 S. 161 ff.]

[2]) [Ein christlich modifizierter Neuplatonismus alexandrinischer Färbung ist auch der Standpunkt des Bischofs Nemesios von Emesa in Phönikien, dessen Werk *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* von W. Jäger in der S. 353, 1 an-

§ 101. Die Schule von Athen; der Ausgang der neuplatonischen Schule.

Zu einer letzten Wendung der neuplatonischen Wissenschaft führte das Studium des Aristoteles, das in der Schule während des 4. Jahrhunderts zwar nicht erloschen war, aber doch unverkennbar seit Iamblichos unter den theosophischen Spekulationen und dem theurgischen Treiben an Einfluß und Bedeutung verloren hatte, das aber jetzt mit um so größerem und nachhaltigerem Eifer wieder aufgenommen wurde, je mehr sich die Schule mit dem Scheitern des julianischen Restaurationsversuchs in die Stellung einer unterdrückten und verfolgten Sekte zurückgedrängt, und je ausschließlicher sie sich mit ihren Hoffnungen auf ihre wissenschaftliche Tätigkeit beschränkt sah. In Konstantinopel widmete sich Themistios während der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts der Erklärung der aristotelischen und auch der platonischen Schriften; und wenn er auch mit seinem ziemlich oberflächlichen Eklektizismus nicht zu den Neuplatonikern gezählt werden kann [1]), traf er doch mit ihnen in der Überzeugung von der durchgängigen Übereinstimmung des Aristoteles und Platon zusammen. Der Hauptsitz der aristotelischen Studien wurde aber die platonische Schule in Athen; und sie war es auch, in der sich jene Verbindung des Aristotelismus mit Iamblichos' Theosophie vollzog, die dem Neuplatonismus des 5. und 6. Jahrhunderts und dem von ihm abstammenden christlichen und mohammedanischen sein eigentümliches Gepräge gab. Hier treffen wir um den Anfang des 5. Jahrhunderts den Athener Plutarchos, des Nestorios Sohn, der 431/2 in hohem Alter starb, als Schulvorsteher und ge-

---

geführten Schrift als Glied einer langen Entwicklungskette erwiesen worden ist, die von Poseidonios bis zum Neuplatonismus führt. Er scheint um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert gewirkt zu haben. Prächter in Überwegs Grundriß[11] S. 670.]

[1]) [Prächter in Überwegs Grundriß[11] S. 680 ff. rechnet ihn daher zu den letzten Peripatetikern; vgl. Or. 2 S. 31, 15 f. D.]

feierten Lehrer, einen Mann, der platonische und aristotelische Werke mit gleichem Eifer in Schriften und Lehrvorträgen erklärte. Das wenige, was uns über seine philosophischen Ansichten mitgeteilt wird, geht über die Überlieferung seiner Schule nicht hinaus; es betrifft vorzugsweise die Psychologie, die er auf aristotelisch-platonischer Grundlage sorgfältig behandelte. Zugleich aber hören wir, daß er allerlei magische und theurgische Künste von seinem Vater erlernt hatte und fortpflanzte. Von seinen Schülern ist uns Hierokles[1]), der in seiner Vaterstadt Alexandreia gleichzeitig mit dem Aristoteliker Olympiodoros Philosophie lehrte, durch einige Schriften und Auszüge aus Schriften bekannt; und diese zeigen uns einen Philosophen, der zwar im allgemeinen auf dem Boden des Neuplatonismus steht, der aber auf die praktisch fruchtbaren Lehren, auf den Vorsehungsglauben und reine sittliche Grundsätze viel höheren Wert legt als auf metaphysische Spekulation; in der gleichen Richtung folgte ihm sein Schüler Theosebios. Um so eifriger wurde jene Spekulation von Hierokles' Landsmann und Mitschüler Syrianos, dem Mitarbeiter und Nachfolger Plutarchs, betrieben. Dieser von Proklos und den Späteren hoch gepriesene Platoniker war zwar gleichfalls ein genauer Kenner und eifriger Ausleger des Aristoteles; aber die maßgebenden Autoritäten sind für ihn neben Platon, gegen den er Aristoteles tief herabsetzt (er empfahl das Studium der aristotelischen Philosophie nur als Vorstufe zur platonischen), die neupythagoreischen und orphischen Schriften und die angeblich chaldäischen Göttersprüche[2]), und der Lieblingsgegenstand seiner Spekulation ist die Theologie. Seine Behandlung dieser[3]) bleibt aber doch an systematischer

---

[1]) [Zu unterscheiden von dem älteren Stoiker gleichen Namens; s. S. 312, 2. Näheres über ihn bei Überweg-Prächter, Grundriß[11] S. 665 f.]

[2]) [Vgl. W. Kroll, De oraculis Chaldaicis (Breslauer philol. Abh. VII 1) 1894. Ders., Rhein. Mus. L (1895) S. 636 ff. und bei Pauly-Wissowa, *Χαλδαικὰ λόγια*.]

[3]) Soweit wir sie aus dem Einzigen, was von ihm übrig ist, einem

Ausarbeitung hinter der des Proklos noch erheblich zurück. Aus dem gegensatzlosen Einen ließ er zunächst mit den Neupythagoreern das Eins und die unbestimmte Zweiheit als die allgemeinsten Gründe der Dinge hervorgehen. Im *Νοῦς* unterschied er mit Iamblichos das Intelligible und das Intellektuelle, an dessen Spitze der Demiurgos steht; die Ideen sollten ursprünglich als die Urbilder oder die einheitlichen Zahlen im Intelligibeln, erst abgeleiteterweise im Verstand des Demiurgos sein. Über die Seele bemerkt er (nach Prokl. zu Tim. 207 B ff.), daß sie teils in sich bleibe, teils aus sich heraustrete, teils zu sich zurückkehre, wendet jedoch diese Unterscheidung (wenn sie wirklich schon ihm angehört) nicht auf die Gesamtheit des Wirklichen an. Von seinen sonstigen Ansichten ist zu erwähnen, daß er von den „immateriellen" Körpern behauptet, sie könnten mit andern denselben Raum einnehmen, und daß er annahm, die Seelen blieben nach dem Tode mit ihren ätherischen Leibern und den höheren unter den vernunftlosen Lebenskräften für immer, mit den niedrigeren unter ihnen nur eine Zeitlang verbunden. Im übrigen scheint er sich von der Überlieferung seiner Schule nicht entfernt zu haben.

Plutarchs und Syrians Schüler war der Nachfolger des letzteren, der in Lykien erzogene und daher *Λύκιος* genannte Proklos, der, 410 in Konstantinopel geboren, in seinem 20. Jahr nach Athen kam und 485 ebenda starb; neben ihm kommt sein Mitschüler Hermeias, der in Alexandreia lehrte, nicht in Betracht. Durch seinen eisernen Fleiß, seine Gelehrsamkeit, seine logische Meisterschaft, seinen systematischen Geist, seine fruchtbare Tätigkeit als Lehrer und als Schriftsteller[1]) ragt Proklos unter den

---

Teil seines Kommentars zur Metaphysik (hrsg. von Usener in Bd. V der Berl. akad. Ausg. des Aristot. S. 837 ff. u. von Kroll in Bd. V Tl. I der Aristoteles-Kommentare 1902) und aus Proklos zum Timaios kennen.

[1]) Über Proklos' Schriften (vgl. S. 13), von denen nur ein Teil erhalten ist, s. Phil. d. Gr. III 2^4, 838 ff. und Freudenthal im Hermes XVI 214 ff. Seine sämtl. Werke hrsg. von Cousin (2. Aufl. in 6 Bdn. 1864); Comm. in

Platonikern ebenso hervor wie Chrysippos unter den Stoikern. Zugleich war er aber ein Asket und Theurg, der Offenbarungen zu erhalten glaubte und sich in Religionsübungen nicht genug tun konnte: er teilte die religiöse Begeisterung seiner Schule, ihren Glauben und ihren Aberglauben, ihre Verehrung orphischer Gedichte, chaldäischer Orakel und ähnlicher Erzeugnisse; und er unternahm es nun, die ganze ihm von seinen Vorgängern überlieferte Masse theologischer und philosophischer Überzeugungen zu einem einheitlichen, methodisch ausgeführten System zu verarbeiten, das in der Folge der mohammedanischen wie der christlichen Scholastik zum Vorbild gedient hat. Mit ihnen teilt es bei großer formeller Vollendung die innere Unfreiheit des Denkens, aus dem es hervorging, den Mangel an einer wirklich wissenschaftlichen Begründung und Behandlung. Das allgemeinste Gesetz, nach dem dieses System sich aufbaut, ist das der triadischen Entwicklung. Das Hervorgebrachte ist dem Hervorbringenden einesteils ähnlich, denn dieses kann jenes nur hervorbringen, indem es sich ihm mitteilt; andrerseits ist es von ihm verschieden wie das Geteilte von dem Einheitlichen, das Abgeleitete von dem Ursprünglichen. Nach jener Beziehung bleibt es in seiner Ursache, und diese ist, wenn auch nur unvollständig, in ihm, nach dieser tritt es aus ihr heraus. Weil es aber doch an ihr hängt und ihr verwandt ist, wendet es sich trotz der Trennung zu ihr hin, sucht sie auf niedrigerer Stufe nachzubilden und sich mit ihr zu vereinigen. Das Sein des Hervorgebrachten im Hervorbringenden, sein Heaustreten aus ihm und seine Rückkehr zu ihm (*μονή*, *πρόοδος*, *ἐπιστροφή*) sind die drei Momente, durch deren fortgesetzte Wiederholung die Gesamtheit der Dinge aus ihrem Urgrund sich entwickelt. Die letzte Quelle ihrer Entwicklung kann natürlich nur das Urwesen bilden, das

---

Plat. remp. von Kroll 2 Bde. 1899/1901; Comm. in Tim. von Diehl (3 Bde. 1903/06); Comm. in Cratyl. v. Pasquali 1908; Comm. in Parmen. von Stallbaum 1840 und Chaignet 1901.

Proklos nach Plotins Vorgang schildert als absolut erhaben über alles Sein und Erkennen, höher als das Eins, Ursache, ohne Ursache zu sein, weder seiend noch nichtseiend usf. Aber zwischen dieses Erste und das Intelligible schiebt er mit Iamblichos (S. 372) ein Zwischenglied ein: die absoluten Einheiten (*αὐτοτελεῖς ἑνάδες*), welche die einheitliche, überwesentliche Zahl bilden, zugleich aber als die höchsten Güter bezeichnet werden und als solche Prädikate erhalten, die für ihr abstraktes Wesen viel zu persönlich lauten. Auf sie folgt erst das Gebiet, das Plotin dem *Νοῦς* zugewiesen hatte; Proklos zerlegt es in teilweisem Anschluß an Porphyrios, Iamblichos, Theodoros und Syrianos (vgl. S. 368. 371. 373. 376) in drei Sphären: das Intelligible, das Intellektuell-Intelligible (*νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν*) und das Intellektuelle; als Grundeigenschaft des ersten bezeichnet er das Sein, des zweiten das Leben, des dritten das Denken. Die zwei ersten von diesen Sphären werden dann wieder, zum Teil nach den gleichen Teilungsgründen, in je drei Triaden, die dritte in sieben Hebdomaden gegliedert und die einzelnen Glieder jeder Reihe zugleich als Götter gefaßt und einer von den Gottheiten der Volksreligion gleichgesetzt. Die Seele, deren Begriff ebenso bestimmt wird wie bei Plotin, umfaßt drei Klassen von Teilseelen: göttliche, dämonische und menschliche. Die göttlichen werden in drei Ordnungen verteilt: die vier Triaden hegemonischer Götter, ebenso viele „weltfreie" (*ἀπόλυτοι*) Götter, und die zwei Klassen der innerweltlichen Götter, die Sterngötter und die Elementargötter. Bei der Deutung der Volksgötter auf diese metaphysischen Wesen findet es Proklos nötig, einen dreifachen Zeus, eine doppelte Kore, eine dreifache Athene zu unterscheiden. An die Götter schließen sich die Dämonen an, die näher in Engel, Dämonen und Heroen zerfallen und unter Einmischung vielfachen Aberglaubens in der herkömmlichen Weise beschrieben werden; an sie solche Seelen, die zeitweise in materielle Leiber eintreten. — Von der Seele hatte nun Plotin die Materie erzeugen lassen; Proklos leitet sie un-

mittelbar von dem Unbegrenzten her, das bei ihm mit dem Begrenzten und dem Gemischten die erste der intelligibeln Triaden bildet. Was ihr Wesen betrifft, so ist sie nach ihm nicht das Böse, sondern weder gut noch böse. Seine kosmologischen Vorstellungen stimmen in allem Wesentlichen mit denen Plotins überein, nur daß er den Raum für einen aus dem feinsten Lichte bestehenden Körper hält, welcher den der Welt durchdringt (vgl. Syrian S. 377). Mit Plotin verteidigt er die Vorsehung wegen des Übels in der Welt; an ihn und Syrian schließt er sich in seinen Annahmen über die Herabkunft und das künftige Schicksal der Seelen an; in seiner Psychologie verbindet er platonische und aristotelische Bestimmungen, vermehrt aber die Zahl der Seelenvermögen dadurch, daß er von dem Denken oder der Vernunft noch das Einheitliche oder Göttliche im Menschen unterscheidet, das höher sei als jene, und mit dem allein das Göttliche erkannt werden könne. Seine Ethik verlangt eine durch die fünferlei Tugenden (die wir S. 372 bei Iamblichos trafen) stufenweise aufsteigende Erhebung zum Übersinnlichen, deren letztes Ziel auch bei ihm die mystische Vereinigung mit der Gottheit ist. Aber je fester er überzeugt ist, daß alles höhere Wissen auf göttlicher Erleuchtung beruhe, und daß nur der Glaube uns mit der Gottheit verknüpfe, um so weniger will er auf alle religiösen Hilfsmittel verzichten, denen die neuplatonische Schule seit Iamblichos einen so hohen Wert beilegte, und deren Wirksamkeit auch Proklos mit den herkömmlichen Gründen verteidigt. In dem gleichen Geiste sind selbstverständlich seine Mythendeutungen gehalten.

Durch Proklos hat die neuplatonische Lehre die abschließende Gestalt erhalten, in der sie der Folgezeit überliefert wurde. Nach ihm hatte die Schule zwar immer noch einzelne achtungswerte Vertreter, aber keinen, der ihm an wissenschaftlicher Kraft und an Einfluß zu vergleichen wäre. Sein Schüler Ammonios, des Hermeias (S. 377) Sohn, der in Alexandreia geraume Zeit, wie es scheint, lehrte und sich großen Ansehens erfreute, war ein tüchtiger Ausleger der

platonischen, namentlich aber der aristotelischen Schriften und in den mathematischen Wissenschaften wohl bewandert; eigentümliche Ansichten von einiger Erheblichkeit treten bei ihm nicht hervor. Asklepiodotos, den SIMPLIKIOS (zur Phys. 795, 13) Proklos' besten Schüler nennt, ein ausgezeichneter Mathematiker und Physiker, scheint sich durch eine nüchterne, den theologischen Überschwänglichkeiten und theurgischen Künsten abgeneigte Denkweise von der Mehrzahl seiner Parteigenossen unterschieden zu haben[1]. Marinos, der Biograph des Proklos und sein Nachfolger im Scholarchat, war unbedeutend, sein Nachfolger, der von DAMASKIOS (vita Isid. b. PHOT. Cod. 181. 242) bewunderte Isidoros, ein unklarer Theosoph in Iamblichos' Art; über Hegias, der ihm folgte und gleichfalls ein Schüler des Proklos war, ist uns so wenig als über andre Schüler jenes Philosophen, deren Namen überliefert sind, Näheres bekannt. Damaskios, der Schüler des Marinos, Ammonios und Isidoros, der etwa seit 520 der Schule in Athen vorstand, ein Bewunderer und Geistesverwandter des Iamblichos, bemüht sich in seinem Werk über die letzten Gründe (*π. ἀρχῶν*)[2]) vergeblich, von dem Urwesen, über dessen Unbegreiflichkeit er sich nicht stark genug auszudrücken weiß, durch Einschiebung einer zweiten und dritten Einheit den Übergang zum Intelligibeln zu finden; und schließlich sieht er sich zu dem Bekenntnis gedrängt, daß man eigentlich gar nicht von einem Hervorgange des Niedrigeren aus dem Höheren, sondern nur von einem einheitlichen unterschiedslosen Sein reden dürfe. Der letzten Generation heidnischer Neuplatoniker gehört Simplikios (S. 12) an, ein Schüler des Ammonios und

---

[1]) [Asklepiodotos von Alexandria gehörte der neuplatonischen Schule seiner Vaterstadt an. Weiteres über ihn bei ÜBERWEG-PRÄCHTER, Grundriß[11] S. 669 f. Vgl. auch R. ASMUS, Der Neuplatoniker Asklepiodotos d. Gr. Archiv f. Gesch. d. Medizin VII (1914) S. 26 ff.]

[2]) Von RUELLE in 2 Bänden 1889/91 hrsg. Über seine sonstigen Schriften: Phil. d. Gr. III 2[4] 902 f., 3. HEITZ in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie (1884) 1 ff.

Damaskios, dessen Kommentare zu mehreren aristotelischen Werken [1]) für uns von unschätzbarem Wert sind und nicht bloß von der Gelehrsamkeit, sondern auch von dem selbständigen und klaren Denken ihres Verfassers Zeugnis ablegen, aber doch nirgends über den Rahmen der neuplatonischen Überlieferung hinausgehen; ferner Asklepios und der jüngere Olympiodoros, zwei Schüler des Ammonios, von denen wir gleichfalls noch Kommentare besitzen, und mehrere andre. Aber in dem christlich gewordenen Römerreiche konnte die Philosophie sich nicht länger in einer von der siegreichen Kirche unabhängigen Stellung behaupten [2]). Im Jahre 529 erließ Justinian das Verbot, fernerhin in Athen Philosophie zu lehren. Das Vermögen der platonischen Schule, das ziemlich beträchtlich war, wurde eingezogen. Damaskios wanderte mit sechs Genossen, unter denen sich auch Simplikios befand, nach Persien aus, von wo sie aber bald enttäuscht zurückkehrten. Kurz nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts scheinen die letzten von den Platonikern, die nicht in die christliche Kirche eingetreten waren, ausgestorben zu sein; Olympiodor verfaßte seinen Kommentar zur Meteorologie um 564.

In der Westhälfte des Römerreichs scheint sich der Neuplatonismus nur in der einfacheren und reineren Gestalt, die er bei Plotin und Porphyrios hatte, fortgepflanzt zu haben. Spuren seines Daseins finden sich vielleicht in den logischen Arbeiten und den Übersetzungen des Marius Victorinus (um 350), des Vegetius (Vectius, Vettius) Praetextatus (wahrscheinlich 387 gest.) und Albinus, soweit wir von ihnen wissen, und in dem enzyklopädischen Werke des Mar-

[1]) [Die wichtigsten sind der zur Physik, hrsg. in d. Berl. Aristot.-Komm. v. Diels 1882/95 und der zu De caelo, ebd. hrsg. v. Heiberg 1894.]

[2]) [Der heftige Streit zwischen Simplikios und dem christlichen Kommentator des Aristot., Ioannes Philoponos (De opificio mundi ed. Reichardt 1897. Contra Procl. d. mundi aeternitate ed. Raabe 1899), der sich hauptsächlich um die Frage nach der Ewigkeit der Welt drehte, war der letzte Kampf zwischen Heidentum und Christentum.]

cianus Capella (wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts); bestimmtere bei Augustinus (353—430) und den beiden Platonikern Macrobius (um 400) und Chalcidius (wohl im 5. Jahrhundert)[1]. Der letzte Vertreter der alten Philosophie ist hier der edle Anicius Manlius Severinus Boëthius, der um 480 geboren und 525 auf Theodorichs Befehl hingerichtet wurde. Denn wiewohl er äußerlich der christlichen Kirche angehörte, ist doch seine eigentliche Religion die Philosophie. In dieser bekennt er sich zu Platon und Aristoteles, die seiner Ansicht nach miteinander durchaus übereinstimmen; sein Platonismus hat die neuplatonische Färbung; in seiner „philosophischen Trostschrift“[2] läßt sich auch der Einfluß der stoischen Moral nicht verkennen.

---

[1] [Prächter in Überwegs Grundriß[11] S. 674 setzt die Abfassung seines Kommentars zum Timaios schon in den Anfang oder gegen Mitte des 4. Jahrhunderts.]

[2] [De consolatione philosophiae hrsg. v. Peiper 1871.]

Berichtigungen und Zusätze.

S. 32 Z. 2 von oben lies 4. st. 5.
S. 55 Z. 2 von unten lies Burnet st. Busnet.
S. 58 Anm. 2 von oben lies Crönert st. Crönekt.
S. 62, 1 letzte Zeile lies PhdG.[6] st. [7].
S. 66 Z. 6 von oben lies ἄριστος st. ἄριςτος.
S. 66, 2 Z. 2 von unten lies Fredrich st. Friedrich.
S. 70, 1. Auch O. Kern, Orpheus (Berlin 1920), S. 56, der, wie schon Lassalle, Heraklit I 243 f. 263 f. (vgl. Nestle, Philol. 1905 S. 374), in Fr. 52 (αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη) die letzten Worte auf das spielende Dionysos-Kind im orphischen Mysterienkult bezieht, dem Zeus die Weltherrschaft abtritt, und der auch in Fr. 15 eine Anspielung auf orphische Lehren findet, „fällt es natürlich nicht ein, Heraklit zu einem Mystiker zu machen".
S. 97 Anm. lies [1]) und [2]) st. [2]) und [3]).
S. 109, 3 lies Protreptiker st. Proteptiker.
S. 157. Zu Platons Physik vgl. jetzt Konst. Ritter, Platons Stellung zu den Aufgaben der Naturwissenschaft (Sitzungsber. der Heidelberger Ak. d. W. Philos.-hist. Kl. Jahrg. 1909. 19. Abhandlung).
S. 162 f. lies § 45 st. 47.
S. 208 Anm. lies [2]) st. [3]).
S. 224, 1 Z. 11 von oben lies Elser st. Eisler.
S. 226, 2. Soeben erschien: Michael Wittmann, Die Ethik des Aristoteles. Regensburg 1920.
S. 249, 1 Z. 6 von oben lies Mayer st. Meyer.
S. 278, 3 Z. 2 von unten lies Merbach st. Merdach.
S. 287, 2 Z. 8 von oben lies Hirzel st. Hitzel.
S. 310, 1 Wendland, Die hell.-röm. Kultur S. 85 ff. = 2. und 3. Aufl. (1912) S. 134 ff.
S. 314 Anm. Wendland a. a. O. S. 43 ff. = 2. u. 3. Aufl. S. 81 ff.
S. 320, 1. Wendland a. a. O. S. 39 ff. = 2. u. 3. Aufl. S. 75 ff.
S. 343, 1. Wendland a. a. O. S. 103 ff. = 2. u. 3. Aufl. S. 187 ff.
S. 347 Anm. Wendland a. a. O. S. 115 ff. = 2. u. 3. Aufl. S. 204 ff.

Namenverzeichnis.

(Die Hauptstellen bei den Philosophen sind fett gedruckt.)

